This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

57. f. 8

V

OEUVRES
D'ARISTOTE

LA MORALE

MEAUX. — IMPRIMERIE A. CARRO.

MORALE
D'ARISTOTE

TRADUITE

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(Académie des Sciences morales et politiques)

TOME I

MORALE A NICOMAQUE

LIVRES I ET II

PARIS

A. DURAND, LIBRAIRE,

rue des Grès, 5;

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

rue St-André-des-Arts, 41.

1856

A M. P. F. DUBOIS

DÉPUTÉ DE NANTES DE 1831 A 1848

AU PATRIOTE CONSTANT
QUI DURANT SA VIE ENTIÈRE
A ÉTÉ DU PARTI DE LA LIBERTÉ
ET FUT SOUVENT PERSÉCUTÉ POUR ELLE

AU DÉFENSEUR DE L'UNIVERSITÉ

AU MORALISTE
ET AU CRITIQUE
QUI A DIRIGÉ LE GLOBE DE 1824 A 1830

A L'AMI
QUI A SOUTENU MES PREMIERS PAS
DANS LA SCIENCE

PRÉFACE.

De la science morale. Méthode qu'elle doit suivre. Faits incontestables sur lesquels elle se fonde. Conséquences certaines de ces faits psychologiques. Applications de la science morale. Rapports de la morale et de la politique. — Des systèmes de philosophie morale. — Platon. Sa théorie est la plus complète et la plus pratique de toutes; guidé par Socrate, il a résolu d'une manière presqu'infaillible toutes les principales questions qui regardent la nature et la destinée de l'homme. Beauté et vérité éternelles de ce système. — Aristote. Ses rapports et ses différences avec Platon. Il s'est trompé en prenant le bonheur pour le but suprême de la vie. Explication et défense de la théorie des milieux. Portraits moraux. Admirables théories de la justice et de l'amitié. — Stoïcisme grec. Sa valeur; ses défauts. — Kant, le plus grand des moralistes modernes. Insuffisance de sa méthode. Son scepticisme. Mérites de son système. — Considérations de morale pratique applicables à notre siècle.

Aristote, en terminant la Morale à Nicomaque par les considérations les plus élevées sur l'influence et l'utilité de la science morale, a dit :

« Dans les choses de pratique, la fin véritable » n'est pas de connaître théoriquement les règles ;

» c'est de les appliquer. Ainsi, pour ce qui regarde » la vertu, il ne peut pas suffire de savoir ce qu'elle » est ; il faut en outre s'efforcer de la posséder et de » la mettre en usage. Si les discours et les écrits » étaient capables à eux seuls de nous rendre hon- » nêtes, ils mériteraient bien, comme le disait Théo- » gnis, d'être recherchés par tout le monde et payés » au plus haut prix. Mais, par malheur, tout ce que » peuvent les préceptes en ce genre, c'est de déter- » miner quelques jeunes gens généreux à persévérer » dans le bien, et de faire d'un cœur bien né et » spontanément honnête, un ami inébranlable de la » vertu. »

Ce ne serait pas déjà si peu de chose, quoi qu'en ait pensé le philosophe ; et par son livre, n'eût-il sauvé qu'une seule âme, il n'aurait pas à se repentir de l'avoir fait. En voyant l'ignorance incurable de la foule, « que la raison ne peut à elle seule per- » suader, et qui obéit à peine aux châtiments les » plus rudes », Aristote a cédé un peu trop au découragement ; et l'on pourrait presque croire, à l'entendre, qu'il regrettait d'avoir consacré tant de méditations et de veilles à un ouvrage que si peu de gens pouvaient lire, et dont bien moins encore devaient savoir profiter.

Mais la science morale, malgré cet arrêt sévère d'un de ses maîtres les plus vénérés, est-elle donc si vaine et si stérile ? Doit-elle abdiquer, parce qu'elle ne règne point sur le genre humain ? Le philosophe, parce qu'il n'est pas législateur d'une nation entière, doit-il renoncer à se comprendre lui-même ? Parce qu'il ne peut pas instruire les peuples, doit-il s'abstenir d'étudier sa propre nature ? En supposant que les autres hommes restent aveugles et méchants, doit-il demeurer comme eux dans les ténèbres et le vice ? Parce qu'ils obéissent à des instincts grossiers, quoique d'ailleurs assez sûrs, doit-il renoncer pour sa part à la réflexion ? Non, sans doute ; et fût-il le seul à tirer avantage de ses labeurs, ce serait encore son devoir de s'y livrer et de les poursuivre. Non pas qu'il lui soit interdit de songer au bien de ses semblables, et que, en travaillant, il ne puisse nourrir le noble espoir de les éclairer en même temps qu'il s'éclaire. Mais ce n'est pas là son principal objet. Il ne doit avoir en vue que la vérité ; et j'entends la vérité absolue, c'est-à-dire, sans égard aux conséquences, quelles qu'elles soient, qui peuvent en sortir, fût-ce même le salut de l'humanité. C'est une question assez grande par elle seule de savoir ce qu'est l'homme et sa loi morale ici-bas ; il n'est pas besoin

de la compliquer de questions secondaires, qui la restreignent et la rapetissent. Le philosophe a bien assez de sonder ce problême à la lueur de sa propre conscience. Son légitime orgueil peut s'en contenter, quand il sait le placer assez haut. Découvrir ces secrets de la sagesse vaut mieux que de gouverner le monde. La vérité sur ces grands objets une fois conquise, on peut s'en fier à l'humanité du soin de la féconder par les applications. Mais ces applications ne concernent pas le philosophe ; et il a presque toujours beaucoup à perdre en devenant homme d'État.

Certainement, Aristote ne pouvait plonger ses regards dans la postérité, et voir, à vingt siècles de distance, son livre servir à Bossuet pour l'éducation de l'héritier de Louis XIV. Mais sans parler de la gloire méritée que sa modestie pouvait bien se promettre, il n'avait qu'à jeter les yeux sur le passé. Que d'emprunts ne faisait-il pas à son maître, appuyé lui-même sur Socrate ? Que de leçons ne recueillait-il point de tous leurs prédécesseurs, dont il citait avec tant de complaisance les sages préceptes ? Croyait-il que, personnellement et par ses seuls efforts, il eût amené si haut la science morale, s'il n'avait été à leur école ? Les travaux de ses devan-

ciers n'étaient donc pas perdus. Pourquoi les siens, qui les accroissaient encore de toute la puissance de son génie, devaient-ils l'être davantage ? Si Pythagore, Socrate, Platon avaient été si utiles à Aristote, comment Aristote ne pourrait-il pas à son tour l'être également à d'autres ? Il ne savait pas qu'il serait un jour l'instituteur de l'esprit humain, comme il l'avait été du fils de Philippe. Mais c'était méconnaître son propre mérite que de croire qu'il resterait infécond. Le passé qu'il connaissait si bien lui devait répondre de l'avenir, auquel du reste il s'en remettait quelquefois pour compléter « les esquisses » qu'il essayait de tracer.

Si la science morale est condamnée à ne s'adresser qu'à quelques-uns, elle n'est pas en cela plus mal partagée que toutes les autres sciences. Les moins hautes et les plus simples ne parlent jamais non plus qu'au petit nombre. Bien qu'accessible à tous, la science en général n'en reste pas moins un privilége assez limité, dont la plupart des hommes sont exclus par les causes les plus diverses. La science morale ne fait pas exception. Par sa nature, elle peut être comprise de tout le monde ; par son importance, elle devrait être cultivée plus que toute autre ; par les sujets qu'elle traite, elle devrait charmer autant

qu'elle instruit. Et cependant, combien peu de disciples elle a comptés dans tous les temps ! Combien peu de cœurs ont été séduits par elle ! Il est vrai que ce sont les plus nobles et les plus grands, qui se sont laissé prendre à ses grâces austères. Mais si comme Aristote on ne pense qu'au nombre, il y aurait presque à désespérer, et la plume tomberait des mains. Cependant, si les autres sciences ne se lassent pas, pourquoi la science morale se lasserait-elle ? Le prix qu'elle poursuit ne vaut-il pas le prix de tant d'autres ? Et savoir ce qu'est la vertu n'est-il pas aussi beau que de savoir comment vit l'homme et comment il s'enrichit ?

Ainsi, la science morale est une nécessité de l'esprit humain et un devoir de la philosophie ; elle n'est pas plus stérile que toutes les autres sciences ; elle s'accroit par des progrès successifs, ainsi qu'elles. Evidemment, elle les dépasse toutes par la grandeur de son objet ; et si elle est encore moins recherchée de la foule, elle peut aisément s'en consoler, loin de s'en plaindre.

Ces réflexions, qui peuvent servir de réponse à celles d'Aristote, ne sont peut-être pas non plus inutiles à la science morale de nos jours Elle aussi pourrait quelquefois perdre courage. En face de tant

de vices, dont les sociétés lui présentent le déplorable spectacle, elle doute de son utilité et de sa puissance. Elle se dit que la foule ne l'écoute et ne la suit pas plus aujourd'hui qu'au temps du philosophe grec. A l'exemple d'Aristote, elle serait presque tentée de se taire, sous prétexte que sa voix est méconnue, et que, dans ce tumulte de passions, d'intérêts, de vices et de crimes, elle ne peut faire entendre ses conseils, tout salutaires qu'ils sont. Mais il semble au contraire que ce devrait être un motif encore plus impérieux de prendre la parole. Plus une société est corrompue et plus la foule est ignorante et vicieuse, plus il faudrait essayer de les guérir, si c'était là le but véritable de la science morale. Mais la philosophie, sans entrer dans cette route, où l'attendent tant de mécomptes et de difficultés insurmontables, doit se dire que, si elle ne peut songer à réformer les siècles, elle peut toujours sauver son propre honneur. Il est bon au milieu de la défaillance universelle qu'elle conserve son courage et sa foi inébranlable. Il y aura bien toujours dans cette corruption générale quelques âmes pour la comprendre et garder son saint dépôt. Cela suffit ; et le philosophe, quand même il devrait rester dans son isolement, aurait encore pour se soutenir, cette

pensée qu'en ne se manquant point à lui-même, il contribue à relever son temps, et que dût le monde entier déserter la vertu, c'est un devoir plus étroit pour lui de savoir lui rester fidèle. Il est assez probable que c'est au fond ce qu'Aristote a dû se dire, puisqu'en dépit de son découragement, il n'en a pas moins écrit son admirable ouvrage. C'est là ce que nous devons penser et faire avec lui ; et moins les circonstances sont favorables à la science morale, plus nous devons nous attacher à elle. A défaut du succès, ce sera du moins une protestation, dont la postérité saura peut-être tenir compte, si les contemporains l'ignorent ou la dédaignent. Laissons la société pour ce qu'elle est, sans lui jeter l'anathème, mais aussi sans l'imiter.

D'ailleurs cette action immédiate de la philosophie sur le temps où elle vit, est une prétention et une chimère dont l'orgueil peut quelquefois se repaître, mais qui ne s'est jamais réalisée, et qui par la nature des choses est impossible. La vérité ne peut faire si vite son chemin ; ses pas seraient trop peu sûrs s'ils étaient si rapides ; et c'est avec les siècles qu'il faut compter pour agir profondément sur eux. Tout est faible à l'origine. La religion elle-même, qui a sur les peuples cette immense et bienfaisante influence

qu'on lui connaît, n'est guère plus forte à ses débuts que la philosophie. Elle est bien chancelante et bien humble quand elle commence. Le nombre des apôtres est toujours bien petit, non pas seulement parce que les apôtres sont exposés à être des martyrs, mais parce que la lumière, quand elle se lève, n'est jamais aperçue que par quelques yeux. Pourquoi la philosophie serait-elle plus impatiente? La Grèce n'a point été aux genoux de Platon, dont elle avait immolé le maître; c'est à peine si elle a entendu l'enseignement d'Aristote. Mais cette indifférence, dont la philosophie n'a point à s'étonner ni à s'inquiéter, a-t-elle empêché que Platon et Aristote aient instruit les âges, et soient encore, à bien des égards, les maîtres du nôtre? La science morale n'a donc qu'à continuer son œuvre, bien assurée qu'elle portera des fruits, même sur les terres les plus ingrates, pourvu qu'elle ait su trouver ou agrandir la vérité.

Et puis à bien considérer les choses, quel avantage la science morale n'a-t-elle pas sur toutes les autres, sans en excepter aucune? Qui d'entre elles peut égaler son incomparable clarté? Sans doute, il ne faut point rabaisser la certitude des sciences physiques ni surtout des sciences mathématiques. Mais qu'elles sont loin encore de la certitude de la science

morale ! Les faits que ces sciences nous apprennent, et les vérités qu'elles nous découvrent, ou sont contestables, ou exigent de qui veut les comprendre des facultés que tous les esprits ne possèdent point. Pour les uns, ils sont étrangers à l'homme ; et ils demandent des observations extérieures, souvent difficiles et douteuses, et parfois même impossibles. Pour les autres, ce sont de longs enchaînements de raisonnements qu'il n'est guère plus aisé de suivre. Dans la science morale au contraire, chacun de nous porte en soi tous les faits dont elle s'occupe ; et toujours vérifiables, ils posent sans cesse sous nos yeux. Nous n'avons pas à sortir de nous pour les connaître ; il suffit de nous interroger nous-mêmes avec attention et sincérité pour obtenir d'infaillibles réponses. Dans un cœur honnête et droit, qui sait faire taire l'égoïsme et la passion, ces réponses sont des oracles, qu'on peut écouter toujours, parce qu'ils ne trompent jamais. En admettant que dans des temps moins avancés elles aient pu varier, ou même qu'elles varient encore chez des peuples moins favorisés, elles sont parmi nous identiques et immuables. Nous pouvons laisser de côté des dissidences, incertaines, quand elles ne sont pas tout à fait fausses ; et nous pouvons affirmer, sans crainte d'erreur, qu'à

l'heure qu'il est, chez les nations civilisées, les vérités de la science morale sont désormais indiscutables pour toutes les âmes vertueuses, et absolument hors d'atteinte. On peut contester les théories ; mais comme, en fait, la conduite pour tous les honnêtes-gens est absolument la même, il faut bien qu'il y ait entr'eux un fonds commun de vérité sur lequel chacun s'appuie, sans d'ailleurs pouvoir souvent en rendre compte à autrui, ni s'en rendre bien compte à soi-même. Il est très-rare que l'exposition d'un système, quelque habile et quelque vraie qu'elle soit, réunisse tous les suffrages. Mais comme il est des actes qui sont universellement approuvés, ils le sont évidemment en vertu des principes universels sur lesquels ils se fondent et qu'ils suivent, bien que ce soit le plus souvent à l'insu de celui qui agit.

Rechercher ces principes, les classer, les approfondir ; en faire voir toute la vérité et toute l'importance pratique ; démontrer les obligations qu'ils imposent à l'homme, avec toutes les conséquences qu'ils renferment, voilà l'objet de la science morale.

Ici Kant a parfaitement raison [1]. La science

(1) Voir les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, dans l'excellente traduction de M. J. Barni, pages 8, 9 et 36.

morale ne doit emprunter absolument rien à l'expérience de la vie. La pratique qu'elle doit régler ne peut pas lui fournir les solides matériaux dont elle a besoin pour son édifice; et, si elle admettait un seul élément empirique, elle courrait le danger de ne faire qu'une construction ruineuse. On le comprend sans peine. Comme une action n'est moralement bonne que par l'intention qui l'inspire, indépendamment du résultat qu'elle peut avoir; et comme les intentions sont invisibles à nos faibles yeux, attendu que Dieu s'est réservé le secret des cœurs, il serait impossible de prouver absolument qu'aucune action observée sur la scène du monde, et parmi les hommes, soit réellement bonne. Kant a bien l'air de porter le doute plus loin, et de soupçonner qu'il n'y a jamais eu d'action vraiment bonne, dans toute l'extension de ce mot. Mais c'est un scepticisme exagéré et par trop misanthropique. Il faut se borner à dire qu'en admettant que de telles actions existent dans toute la pureté désirable, il serait hors de notre pouvoir de le démontrer. Tout en croyant au témoignage de nos semblables, nous ne pouvons être dans leur conscience; et il n'est pas impossible qu'une action qui a toutes les apparences de la vertu, soit profondément perverse par les motifs qui l'ont dictée,

cachés mais tout puissants. D'ailleurs à quoi bon aller observer si loin, quand on a toutes les conditions de l'observation en soi-même? Pourquoi demander à autrui ce qu'on possède? Pourquoi emprunter des lumières étrangères, quand on en a de mille fois plus sûres et plus éclatantes?

Mais où Kant se trompe, c'est lorsqu'il repousse la psychologie au même titre qu'il repousse l'empirisme. A quelle source va-t-il donc puiser, s'il trouve que celle-là n'est point encore assez pure? C'est à la logique qu'il s'adresse, ou à la métaphysique, qui, toutes deux, ne sont vraies que quand elles reposent sur la psychologie et ses fermes données. Ne pas vouloir s'en fier à elle, c'est courir grand risque de s'égarer; et c'est introduire dans la morale quelque chose de ce scepticisme inconsistant, qui, sous couleur de critique et de prudence, a mis en pièces les plus chères croyances de la raison humaine. C'est ébranler la raison pratique comme on a ébranlé la raison pure, et l'on ne sort de cet affreux péril qu'au prix des contradictions les plus bizarres et les plus gratuites. Non sans doute; la morale ne peut s'en rapporter aux exemples d'un monde où elle est violée trop souvent. Mais elle aurait tort de s'en rapporter à une dialectique qui peut varier d'un individu à

un autre, aussi souvent que varie l'empirisme lui-même. C'est à la conscience seule qu'elle doit s'adresser. La voix qu'elle y entendra sera toujours assez sonore pour qu'elle ne puisse jamais se méprendre à ses vrais accents ; et puisque cette voix suffit souvent, si ce n'est toujours, pour assurer à l'homme la vertu, elle lui assurera bien plus aisément encore la vérité, quand il saura la chercher avec attention et simplicité de cœur.

Sans l'observation psychologique, pas de science morale, ou bien une science arbitraire, tel est le principe supérieur de la méthode qu'il faut suivre dans ces délicates recherches.

Nous ne devons pas d'ailleurs nous effrayer d'un scrupule que Kant soulève et qui l'agite bien vainement. Il rejette la psychologie, entachée d'empirisme à ses yeux, parce qu'il craint qu'elle ne compromette la sainte autorité de la loi morale. Les préceptes qu'elle nous révèle n'ont de valeur, dit-il, que dans les conditions contingentes de l'humanité [1] ; et ils ne peuvent légitimement, à ce qu'il pense, réclamer de nous ce respect sans bornes, dont nous entourons

(1) Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, page 37, trad. de M. Barni.

les préceptes qui s'appliquent universellement à tous les êtres raisonnables. C'est être vraiment par trop timoré. L'homme, en étudiant sa conscience avec le soin convenable, y trouve des conseils impérieux auxquels il se sent moralement obligé d'obéir, bien que souvent sa conduite y soit rebelle. Il n'a que faire, pour s'y soumettre, de savoir si ces lois sont valables pour l'universalité des êtres doués de raison ; il n'a point à stipuler pour eux ; surtout il n'a point à les régir. Il lui suffit de savoir que ces lois sont applicables à lui, pour qu'il soit tenu de ne point les enfreindre. Que leur juste compétence s'étende plus loin, et que de l'homme elles remontent aux autres créatures raisonnables que Dieu a pu faire, et jusqu'à Dieu lui-même, ce sont là des questions fort graves et fort curieuses ; mais elles sortent du domaine de la morale, et il faut les renvoyer à la métaphysique, sous peine de confondre toutes les régions de la philosophie. Aller croire que ce que nous enseignera la conscience régulièrement interrogée n'a point de valeur, en tant que purement humain et contingent ; et croire, d'un autre côté, que la raison pure aura le droit incontestable de nous instruire, parce qu'elle portera ses regards au-delà de l'humanité, c'est une contradiction flagrante et une subti-

lité. Ce qui fait la prééminence et le droit antérieur de la psychologie, c'est précisément qu'elle peut être un sujet d'expérience et d'observation. Les faits de la conscience bien interprétés suffisent à donner à l'homme le secret de toute sa destinée morale; et le priver de cette lumière, c'est risquer de le mener par les ténèbres aux abîmes. Partir des faits bien analysés pour remonter aux principes, est la seule voie qui soit sûre; et ce n'est pas pour rien qu'a été donné à l'homme le privilége de s'interroger lui-même. La loi morale, révélée par la conscience, est sacrée pour nous. Peu nous importe qu'elle le soit aussi pour d'autres êtres, supérieurs à notre nature. Elle ne serait ni moins claire, ni moins inviolable, quand même elle serait restreinte au cercle, assez beau déjà, de l'humanité. « C'est un bien humain, que nous cherchons, un bien praticable à l'homme, » disait Aristote, critiquant bien à tort la théorie des Idées de Platon. On pourrait à bien plus forte raison faire la même objection à Kant, prêt à douter d'un bien qui ne dépasserait point les limites humaines. Mais encore une fois, la psychologie avec ses analyses fidèles doit être notre seul guide, et nous pouvons nous fier pleinement à elle.

Que nous apprend-elle donc?

Quand l'homme veut s'examiner et rentrer en lui, voici le grand et unique spectacle qu'il y découvre. A la pensée de certains actes qu'il a faits ou même qu'il médite seulement, il entend, dans les profondeurs de sa raison, une voix qui tantôt le loue et qui tantôt le blâme. Sans parler de ses semblables, chez qui il peut trouver parfois le fidèle écho de cette voix intérieure, il lui est impossible à lui-même de ne pas y prêter l'oreille. Comme il la porte en lui, il ne peut ni la méconnaître ni lui imposer silence. Quand il l'écoute, il sent qu'il fait bien ; quand il y résiste, il sent qu'il fait mal ; et c'est dans les alternatives de son obéissance ou de sa révolte que consiste toute sa vie morale, vertueuse dans un cas et vicieuse dans l'autre. Se mettre absolument, et sans aucun retour, au service de ces ordres intérieurs, se dévouer à les exécuter dans toute leur étendue, sans aucune considération des choses du dehors, et être toujours prêt à leur faire tous les sacrifices qu'ils imposent ; telle est la loi suprême à laquelle l'homme se sent soumis, quoiqu'il ne sache que bien rarement l'accomplir dans toute sa rigueur. Tel est l'idéal presque inaccessible qu'il a sous les regards de son âme, dont il s'écarte le plus souvent, mais auquel il est sans cesse ramené. Tel est le fait vivant et incon-

testable, simple et solennel tout ensemble, qui constitue la moralité tout entière. L'homme est-il le seul à le connaître et à le posséder ? Peu importe ; il le possède bien certainement ; et c'est là ce qui le distingue de toute la création, dans laquelle il vit et qui n'en jouit pas.

A ce premier fait s'en ajoute un second, non moins évident et non moins admirable.

L'homme en face de cette loi qui parle à sa conscience, quelquefois avec tant de hauteur et de pouvoir, sent toujours qu'il y peut résister. Elle a beau lui commander ce qu'il trouve juste de faire, la raison a beau joindre son acquiescement ; il peut toujours repousser, à ses risques et périls, de si pressantes et si légitimes injonctions. C'est qu'il est en lui, à côté de son intelligence et de sa raison, une autre faculté, plus puissante en quelque sorte, puisqu'elle peut toujours, quand il lui plaît, briser le joug. C'est la volonté, que rien ne peut soumettre, si ce n'est elle-même. Qu'une telle faculté soit en nous, qu'elle y joue ce rôle indépendant et souverain, dans le domaine secondaire qui lui est propre, c'est là ce que le scepticisme peut révoquer en doute, quand il fait à la vérité et au sens commun ces violences où il se complaît. Mais c'est là ce que reconnaît unanime-

ment le genre humain, et ce que confesse le sceptique lui-même, si ce n'est par ses paroles, dont le sophisme dispose, du moins par ses actions où éclate malgré lui l'évidence irrésistible du principe qu'il nie. La volonté dans l'homme est ce pouvoir qu'il exerce de se décider dans un sens ou dans l'autre, sans que rien au monde soit capable de le contraindre, du moment qu'il n'accepte pas de lui-même la contrainte. Il est manifeste que ce pouvoir est tout l'homme, et qu'il nous constitue essentiellement. Cette voix qui parle à notre conscience, est bien en nous ; mais elle n'est pas nous, puisque c'est une loi qui nous oblige ; nous ne l'avons pas faite, puisque nous sommes impuissants à la changer, malgré toutes les suggestions de l'intérêt ou tous les aveuglements de la passion. La volonté, au contraire, c'est nous-mêmes, et notre personne ; c'est nous seuls, avec notre grandeur et notre faiblesse, avec notre double pouvoir de soumission ou de désobéissance.

C'est là ce qu'on appelle la liberté, don prodigieux et redoutable, qui fait la force de l'homme, et qui, selon qu'il l'emploie bien ou mal, fait son bonheur ou son infortune, son élévation ou son abaissement. C'est là ce qu'il faut appeler, d'un mot tiré du vocabulaire de Kant, l'autonomie de la volonté, non pas

que la volonté de l'homme, comme Kant paraît le croire, se prescrive à elle-même ses lois et se les donne, mais parce que la volonté peut toujours se soumettre ou résister aux lois que lui dictent la raison et la conscience. La volonté est autonome, en ce sens qu'elle peut se décider comme bon lui semble, même contre toute raison et contre tout intérêt.

Ainsi, la loi qui parle dans la conscience de l'homme et à sa raison, voilà le principe supérieur et surhumain ; la volonté libre qui observe ou qui viole cette loi, voilà le principe humain et subordonné. A eux deux, ils sont la source et la clef de toute la morale. L'homme porte donc en lui une législation, et en quelque sorte un tribunal, qui l'absout ou le condamne selon les cas, et qui a pour sanction, ou la satisfaction délicate d'avoir bien fait, ou le regret et le remords d'avoir fait mal. L'homme se sent le sujet d'une puissance qui est au-dessus de lui, bienfaisante et douce s'il l'écoute, implacable s'il lui résiste, et, quand la justice l'exige, anticipant le châtiment du dehors par ses tortures invisibles, dont le coupable a le douloureux secret, même quand il échappe à la vindicte sociale.

Ces deux grands faits de la loi morale et de la

liberté sont au-dessus de toute contestation possible. Qui les nie, abdique son titre d'homme, et se ravale, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, au-dessous même de la brute ; plus intelligent qu'elle sans doute, mais dépravé, tandis que la brute ne l'est pas.

Les conséquences ne sont point ici moins claires ni moins admirables que les principes. L'homme, en acceptant de sa libre volonté le joug de la loi, s'ennoblit loin de s'abaisser. Par sa soumission volontaire, il s'associe de son plein gré à quelque chose de plus grand que lui ; il se sent rattaché à un ordre de choses qui le dépasse et qui le fortifie. Loin de perdre à l'obéissance, il y gagne une grandeur et une dignité que sans elle il n'a pas. Le monde moral où il entre par cette dépendance éclairée de sa liberté, est le vrai monde où son âme doit vivre, tandis que son corps vit dans un monde tout différent, où la liberté n'a presque plus rien à faire. C'est une sphère de pureté et de paix, où il n'y a de souillures et de tempêtes que celles qu'il veut bien y laisser pénétrer. Le calme et la lumière n'y dépendent que de lui seul ; et, quand il sait le vouloir, il peut établir dans ce ciel intérieur une inaltérable sérénité. Sa raison de plus en plus soumise devient de plus en plus forte, et le terrain sur lequel elle s'appuie, de

plus en plus inébranlable et fécond. Les convictions de la conscience s'affermissent à mesure qu'elles s'exercent ; et, dans cet échange d'obéissance consentie d'une part, et de force communiquée de l'autre, l'homme prend à ses propres yeux une valeur qu'il ne se connaissait pas, et que son humilité la plus sincère peut accepter, parce qu'il en place l'origine au-dessus de lui. C'est là qu'il puise ce sentiment étrange et noble qui se nomme le respect de soi, gage assuré du respect que lui devront et que lui donneront ses semblables et qu'il leur rendra.

En comparaison de ces biens intérieurs et sans prix, de ces biens divins, comme disait Platon, les biens du dehors sont assez peu estimables. Ils sont à sacrifier sans hésitation, si ce n'est sans douleur, à des biens qu'ils ne valent pas. La fortune, la santé, les affections, la vie même ne tiennent point ; on les immole, s'il le faut, pour conserver ce qui est au-dessus d'elles. On ne peut pas les préférer à ce qui seul leur confère quelque prix :

Nec propter vitam vivendi perdere causas.

Pour une âme éclairée et suffisamment énergique, tous les biens se subordonnent dans cette proportion

et ce rapport; et, quand le moment de la décision arrive, elle est déjà toute prise, parce qu'elle est indubitable. Ce n'est guère qu'un calcul dont le résultat est prévu et infaillible. Seulement, c'est un calcul en sens inverse des calculs vulgaires ; on perd tout au dehors pour tout gagner au dedans ; et, quand l'épreuve est bien tout ce qu'elle doit être, on se trouve avoir gagné beaucoup plus encore qu'on n'a perdu, jusqu'au sacrifice dernier où l'existence peut être mise en jeu. C'est que la loi morale, en même temps qu'elle fait tout l'honneur de l'homme, est aussi la règle de sa vie. Elle ne dirige pas seulement les pensées, elle gouverne les actes ; elle prononce dans les conflits qu'elle tranche souverainement ; et dans l'échelle des biens divers, c'est elle qui assigne et maintient les rangs. Il serait déraisonnable de dédaigner les biens extérieurs, en tant que biens; ils ont leur utilité; mais ce ne sont que des instruments pour un but plus haut; et quelque valeur qu'ils aient en eux-mêmes, ils la perdent du moment qu'on les met en balance avec ce qui pèse davantage.

Mais la loi morale n'est pas une loi individuelle, c'est une loi commune. Elle peut être plus puissante et plus claire dans telle conscience que dans telle autre; mais elle est dans toutes à un degré plus ou

moins fort. Elle parle à tous les hommes le même langage, quoique tous ne l'entendent pas également. Il suit de là que la loi morale n'est pas uniquement la règle de l'individu ; c'est elle encore qui fait à elle seule les véritables liens qui l'associent à ses semblables. Si les besoins rapprochent les hommes, les intérêts les séparent, quand ils ne les arment pas les uns contre les autres ; et la société qui ne s'appuierait que sur des besoins et des intérêts, serait bientôt détruite. Les affections même de la famille qui suffiraient à la commencer, ne suffiraient point à la maintenir. Sans la communion morale, la société humaine serait impossible. Peut-être les hommes vivraient-ils en troupes comme quelques autres espèces d'animaux ; mais ils ne pourraient jamais avoir entr'eux ces rapports et ces liens durables qui forment les peuples et les nations, avec les gouvernements plus ou moins parfaits qu'ils se donnent et qui subsistent des siècles. C'est parce que l'homme sent, ou se dit, que les autres hommes comprennent aussi la loi morale, à laquelle il est soumis lui-même, qu'il peut traiter avec eux. Si des deux parts on ne la comprenait pas, il n'y aurait point de liaisons ni de contrats possibles. De là cette sympathie instinctive qui rassemble les hommes, et donne tant

de charmes à la vie commune, même dans le large cercle d'une nationalité ; de là aussi cette sympathie bien autrement vive, parce qu'elle est plus éclairée, qui forme ces liens particuliers qu'on appelle des amitiés. Sans l'estime mutuelle que deux cœurs se portent, parce qu'ils obéissent avec une égale vertu à une loi pareille, l'amitié n'est pas ; et elle a besoin, pour être sérieuse et durable, de la loi morale, tout autant qu'en a besoin la société. De là enfin cette sympathie qui réunit deux êtres de sexes différents, et qui constitue leur réelle union, que l'amour même serait impuissant à cimenter assez solidement. C'est parce que l'homme aime la loi morale à laquelle il doit obéir, qu'il aime tous ceux qui de plus près ou de plus loin la pratiquent avec lui, dans la mesure où il nous est donné de pouvoir la pratiquer.

Je viens de parcourir en quelques mots le cercle à peu près entier de la science morale, depuis la conscience individuelle, où éclate la loi qui régit l'âme humaine, jusqu'à ces grandes agglomérations d'individus qui forment les sociétés. Mais ce serait se tromper que de croire que la science morale ne s'étend pas encore au-delà. Elle va plus haut ; et la raison se manquerait à elle-même, si elle s'arrêtait à

moitié chemin. Une loi suppose de toute nécessité un législateur qui l'a faite ; l'obéissance suppose nécessairement l'empire; et la raison n'a pas de route plus assurée, si elle en a de plus profondes, pour arriver à Dieu, le connaître et l'aimer. Les lois humaines ne peuvent être le fondement de la loi morale ; car c'est elle qui les inspire, qui les juge et les condamne, quand elles s'écartent de ses ordres légitimes. L'éducation, invoquée par quelques philosophes, n'explique pas plus la loi morale qui la domine que les lois publiques. Au fond, l'éducation, quelque particulière qu'elle puisse être, n'est sous une autre forme qu'une législation, imposée à l'enfant au lieu de l'être à des hommes ; et cette législation restreinte n'a pas d'autres bases que les législations civiles. La loi morale, de quelque côté qu'on l'envisage, n'a donc rien d'humain quant à son origine. Elle gouverne l'homme précisément parce qu'elle ne vient pas de lui ; et quand il veut étudier en elle les voies de Dieu, il en reconnaît avec une entière évidence la puissance et la douceur.

Dans le monde matériel tout entier, quelque beau, quelque régulier qu'il soit, l'observation la plus attentive ne rencontre rien qui puisse nous donner la moindre idée de la loi morale. Les traces que par fois

nous croyons en découvrir dans les animaux les mieux organisés, ne sont que des illusions. Nous leur prêtons alors ce que nous sommes ; nous leur supposons notre nature, soit par une ignorance qui peut être coupable quand elle tend à nous rabaisser à leur niveau, soit même par une sorte de sympathie assez puérile. Mais au vrai, il n'y a de loi morale que dans le cœur de l'homme ; et celui qui a créé les mondes avec les lois éternelles qui les régissent, n'a rien fait d'aussi grand que notre conscience. La liberté, même avec toutes ses faiblesses, vaut mieux que la nature avec son immuable constance ; et pour une intelligence qui se comprend elle-même, la comparaison n'est pas même possible, parce qu'elle est absurde, et que la supériorité du monde moral est absolument incommensurable. La puissance de Dieu se manifeste donc au dedans de nous, bien plus vivement qu'au dehors ; et prouver l'existence de Dieu par cette loi que nous portons dans nos cœurs et que confesse notre raison, c'est en donner une des preuves les plus frappantes et les plus délicates.

Mais la mansuétude de Dieu égale au moins sa puissance. Dans ces législations imparfaites que les hommes sont obligés de faire à leur usage, il y a toujours dans leurs injonctions et dans leurs châtiments

quelque chose de grossier et de brutal, même quand elles sont les plus justes. La peine qui frappe le coupable, peut le détruire ; mais elle ne le touche pas; elle l'effraie sans le corriger. La menace le détourne sans l'améliorer. Ici rien de pareil. Dans la législation de Dieu, l'homme est son propre juge, provisoirement du moins ; et c'est parce qu'il peut se juger lui-même qu'il peut aussi éviter la faute dont il sent l'énormité. La voix qui parle en lui l'a d'abord averti; elle lui adresse des conseils avant de lui adresser des reproches ; et c'est quand il est resté sourd qu'elle sévit. Il impliquerait contradiction que pour se faire obéir, la loi morale employât des moyens qui ne seraient pas purement moraux. Aussi dans cette répression, que de ménagements pour le coupable ! Que d'efforts dont lui seul a conscience, et que rien ne divulgue au dehors, pour le ramener au bien ! Quelle réserve et quelle discrétion ! L'homme abuse sans doute plus d'une fois de cette clémence ; mais ce serait joindre l'ingratitude à la perversité que de s'en plaindre. C'est bien assez de la dédaigner, en n'en profitant pas ; il n'y a pas de cœur, même le plus endurci, qui ne doive l'admirer, et remercier le législateur suprême de tant de bienveillance à côté de tant de pouvoir.

Une autre conséquence non moins certaine et non moins grave de ce mécanisme divin, c'est que l'homme, se sentant libre d'obéir ou de résister à la loi de la raison, se sent par cela même responsable de ses actes devant l'auteur tout-puissant de cette loi et de sa liberté. Il n'a point à le craindre de cette crainte qui ne convient qu'à l'esclave, puisque, par sa soumission, il peut s'associer à un père plutôt qu'à un maître. Mais il doit craindre de l'offenser, en violant la loi dont il reconnaît lui-même toute l'équité. Si l'homme s'indigne en son cœur contre la faute à laquelle il succombe, à bien plus forte raison doit-il croire que le législateur s'indigne contre celui qui, pouvant éviter cette faute, l'a cependant commise. L'homme qui, par la loi morale, a dans ce monde une destinée privilégiée, a donc à rendre un compte de l'emploi qu'il aura fait de cette destinée. Ce n'est pas à ses semblables qu'il le doit ; car ils peuvent tout au plus connaître de ses actes, qu'ils châtient quelquefois. Comme ils sont des sujets ainsi que lui, ils ne sont que ses égaux ; ils ne peuvent être ses vrais juges. Les intentions, les pensées, mobiles invisibles de tous les actes, leur échappent absolument ; et ce sont cependant les pensées et les intentions, en un mot, tout ce qui se dérobe nécessairement aux

justices humaines, qu'il s'agit de juger. Ou il faut nier la loi morale, la liberté de l'homme et sa responsabilité, ou il faut admettre, comme conséquence inévitable, une autre vie à la suite de celle-ci, où Dieu saura distribuer les récompenses et les peines. Ce qu'elles seront, c'est lui seul qui en a l'inviolable secret. Mais la science morale ne dépasse pas ses justes bornes en affirmant que cette justice définitive est indispensable, et que la vie de l'homme ici-bas ne peut se comprendre sans ce complément qui doit la suivre.

Ce n'est pas, comme on l'a dit, et Kant en particulier, qu'il y ait en ce monde un désaccord inique entre la vertu et le bonheur. Ce monde, tel qu'il est fait, est en général assez équitable ; et il est à présumer que c'est la faiblesse de l'homme plutôt que sa raison qui en murmure. Il n'y a donc point à rétablir un équilibre qui n'est pas rompu, comme on se plaît à le répéter ; et il ne faut pas que la vertu, si elle veut rester pure, pense trop à un salaire dont la préoccupation suffirait à la flétrir. D'ailleurs, en observant bien ce monde, il est facile de voir que le bonheur y dépend presque entièrement de nous ; il est le plus souvent le résultat de notre conduite, et il manque bien rarement à qui sait le chercher là où il

est. Les âmes vertueuses sont en général fort résignées. Il n'y a guère que le vice qui se révolte. Kant, tout en parlant de l'équilibre nécessaire, qu'il ne voit que dans la vie future, ne s'est pas trouvé, j'en suis sûr, trop malheureux dans celle-ci. Socrate, malgré sa catastrophe, n'a pas gémi sur son sort ; et il n'a pas douté de la justice de Dieu, même en ce monde, parce qu'il a y fini par la ciguë. Mais si le rapport du bonheur et de la vertu est suffisant dès ici-bas, ce qui ne l'est point, c'est le rapport moral de l'âme à Dieu. Indépendamment des lois extérieures, l'homme avait une loi tout intérieure à observer. Jusqu'à quel point y est-il resté fidèle ? Lui-même, tout sincère qu'il peut être avec sa propre conscience, ne le sait pas. Le souvenir de la plupart de ses pensées et de ses intentions, même les plus vives, périt à chaque instant en lui. Il voudrait juger sa propre vie avec la plus stricte impartialité qu'il ne le pourrait point. Il faut bien cependant quelqu'un qui la juge; car autrement elle serait une énigme sans mot, et l'homme ne serait guère qu'un monstre.

Ainsi la science morale, dépassant cette existence terrestre, pénètre de l'homme d'où elle part jusqu'à Dieu ; et elle affirme la vie future avec les récompenses et les peines, aussi résolument qu'elle affirme

la vie présente. Ce ne sont pas là des hypothèses gratuites ; ce ne sont pas même des postulats de la raison pratique, comme dirait Kant en son bizarre langage. Mais ce sont des conséquences aussi certaines que les faits incontestables d'où la raison les tire. On peut même ajouter que ces théories sont en parfait accord avec les croyances instinctives du genre humain, et que les religions les plus éclairées les sanctionnent, en même temps que la philosophie les démontre.

Arrivée là, la science morale a épuisé la meilleure part de son domaine ; elle a rempli sa tâche presque entière. Il ne lui reste plus qu'à montrer comment l'homme, soumis à une loi si sainte et si douce, la viole cependant, et à expliquer d'où vient en lui cette lutte, où il est si souvent vaincu, et cette révolte qui le perd. La raison voit et comprend le bien ; la liberté fait souvent le mal. Comment cette chute est-elle possible ? La cause en est assez manifeste, et l'homme n'a pas besoin de s'étudier bien longtemps pour la découvrir. C'est de son corps, de ses passions et de ses besoins diversifiés à l'infini, que lui viennent ces assauts d'où il sort si rarement victorieux ; c'est d'un principe contraire à celui de son âme que lui viennent ces combats, terminés le plus

ordinairement par des défaites. Ce serait exagérer que de croire que le vice tout entier vient du corps, et que l'âme n'a pas ses passions propres qui la ruinent, quand elles sont mauvaises, comme celles que le corps lui suggère. Mais on peut dire sans injustice que la grande provocation au mal, dans l'âme de l'homme, lui vient du corps auquel elle est jointe, qu'elle peut dominer sans doute, puisqu'elle va quand elle veut jusqu'à l'anéantir, mais qui, dans bien des cas, la domine elle-même et la souille par les insinuations les plus cachées et les plus sûres. Modérer le corps, le dompter dans une certaine mesure, lui faire la part de ses justes besoins, lui résister dans tout ce qui les dépasse, en un mot, faire du corps un instrument docile et un serviteur soumis, voilà l'une des règles essentielles de la vie morale, et par conséquent, une des parties considérables de la science. L'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire, de l'esprit et de la matière, est un mystère dont elle n'agite point la solution, qui appartient à la métaphysique. Mais il est de son devoir de rechercher les conditions de cette union, et de les expliquer à la lumière de la loi. C'est un fait qu'elle étudie comme les faits de conscience, et qui n'est pas moins important. L'omettre serait une grave

lacune ; et l'on risquerait, en le supprimant, de ne pas comprendre assez clairement la vie morale, qui, au fond, n'est qu'une sorte de duel entre ces deux principes opposés.

Il semblerait résulter de cet antagonisme que l'ennemi de l'homme, c'est son corps, qui sert tout au moins d'intermédiaire au vice, quand il n'en est pas directement la cause. Cependant cet ennemi, sans être nous précisément, est une partie indispensable de nous. C'est un compagnon nécessaire, quoique dangereux ; et durant cette vie, nous ne pouvons pas nous en séparer un seul instant, puisque, sans lui, notre destinée morale n'est pas même possible. Il y a donc à le ménager, tout en le combattant ; il faut s'en servir en le surveillant, et s'en défier en le conservant avec le soin obligé. La limite est des plus délicates à tracer, et il faut prendre garde d'outrer l'indulgence ou la sévérité. Mais comme l'indulgence est notre pente naturelle, il est bon que la science morale incline plutôt en sens contraire, et elle n'est pas assez sage quand elle n'est pas austère. De là, dans tous les systèmes de morale dignes des regards de la postérité, tant de règles sur la tempérance et sur l'éducation.

L'homme aurait d'ailleurs grand tort de se plaindre

de cette union de l'esprit et de la matière en lui. redoutable seulement quand il ne sait point en user. Elle est d'abord la condition essentielle de la vertu, ce prix dernier de la vie morale et son trésor. Sans combats, la vertu n'est point ; car il est par trop évident que, sans lutte, il n'y a point de triomphe. De plus, l'homme éclairé par l'expérience et sincèrement ami du bien, peut faire tourner à son profit cette influence possible du physique sur le moral. En réglant le corps de certaine façon, on tempère les passions de l'âme ; et par un régime bien entendu, on tire, en partie du moins, la santé de l'âme de la santé du corps : *Mens sana in corpore sano.* C'est l'âme qui d'abord a réglé le corps ; c'est elle qui l'a soumis au gouvernement convenable, et qui l'a restreint dans ses vraies limites. Mais, par un retour inexplicable, le corps rend à l'âme ce qu'il en a reçu ; et loin de la troubler désormais, il lui transmet un calme et une paix qu'elle emploie à mieux comprendre le devoir et à le mieux accomplir. L'union de l'âme et du corps est donc un bienfait, et ce n'est pas assez le reconnaître que d'en gémir, comme le font quelquefois les cœurs les plus purs, et d'anticiper la dissolution du pacte, soit par des vœux téméraires, soit par un ascétisme exagéré.

Tel est à peu près l'ensemble de la science morale et des questions qu'elle doit étudier dans tous leurs détails, sous toutes leurs faces. Elle apprend à l'homme où est en lui la source du bien et la source du mal ; elle le rattache à lui-même, à ses semblables et à Dieu par des liens indissolubles, et sa mission est remplie quand elle lui a enseigné, non pas précisément la vertu, mais ce qu'est la vertu et à quelles conditions elle s'acquiert. La vertu ne résulte que de l'accomplissement réel du devoir. On n'est pas vertueux parce qu'on sait ce qu'on doit faire ; on l'est parce qu'on a fait ce qu'on doit, en sachant, à titre de créature raisonnable, pourquoi l'on agit de telle façon et non point de telle autre. Mais éclairer l'humanité sur les caractères de la vertu, lui montrer avec pleine lumière la fin obligatoire de toutes les actions humaines, et lui indiquer les voies qui mènent à cette fin, c'est un immense service; et l'on n'a point à s'étonner de l'estime et de la gloire qui le récompensent. Sur la scène du monde, où ce sont cependant les mêmes principes qui s'agitent et qui se combattent, il est bien plus difficile de les discerner ; ils y sont le plus souvent obscurs et douteux, même pour les yeux les plus attentifs. Sur le théâtre de la conscience, ils brillent d'un éclat splendide,

où rien ne les ternit que l'ignorance intéressée d'un cœur pervers.

Le point essentiel et le plus pratique de la science, c'est donc de démontrer irrévocablement à l'homme que sa loi est de toujours faire le bien, quelles que soient les complications que le jeu des choses humaines puisse amener; et que faire le bien, c'est obéir sans réserve, sans murmure, avec résignation et, quand il le faut, avec une fermeté héroïque, aux décrets de la raison, promulgués dans la conscience, acceptés par une volonté soumise autant qu'intelligente, et qui peuvent passer dans le for individuel pour les décrets mêmes de Dieu. C'est là le centre de la vie, comme c'est le centre de la science ; mais c'est là aussi que se livrent, dans la théorie et dans la pratique, les grands combats. En général, c'est par inattention ou par ignorance que l'individu fait le mal, et ce n'est presque jamais de propos délibéré qu'il commet la faute, en sachant qu'il la commet, bien qu'il y ait des natures assez malheureuses pour qu'en elles les dons les plus beaux ne servent qu'au vice. Mais dans la science, l'ignorance et l'inattention ne sont pas permises ; et si, dans le cours de la vie, il faut beaucoup d'indulgence, même envers les coupables, il n'en faut avoir aucune envers les

fausses théories. On doit les flétrir sans pitié et en faire ressortir l'erreur pour les rendre moins dangereuses ; on doit les traîner devant le tribunal incorruptible de la conscience et les y condamner sans appel. Or, à côté de la théorie du bien, seul devoir de l'homme, il n'y a qu'une autre solution possible : c'est la théorie de l'intérêt, avec les replis et les dédales où elle se diversifie et s'égare. L'intérêt peut se présenter sous plusieurs formes : d'abord assez grossier, et c'est alors la fortune, avec tous les biens secondaires qui la constituent ; puis un peu plus raffiné, sous l'aspect du plaisir, avec ses séductions et ses attraits trop souvent irrésistibles ; et enfin, moins déterminé et plus acceptable, sous le spécieux prétexte du bonheur.

La loi morale, et par conséquent aussi la science, doit repousser et combattre l'intérêt, sous quelque masque qu'il se dissimule ; fortune, plaisir, bonheur même, elle ne peut accepter aucun de ces mobiles pour la conduite de l'homme. Ce sont eux, sans doute, qui le gouvernent le plus fréquemment dans la réalité ; et l'on peut même accorder que, dans une certaine mesure, il est bon qu'ils le gouvernent. Mais pas un d'eux n'a le droit de prétendre à l'empire, ni de se substituer par une usurpation men-

teuse à l'exclusive souveraineté du bien. La loi morale, que les cœurs ignorants ou faibles se représentent sous des couleurs si sévères, afin de la mieux éluder, n'interdit à l'homme ni la richesse, fruit ordinaire et mérité de son labeur, ni le plaisir, besoin de sa nature, ni le bonheur, tendance spontanée et constante de tous ses efforts. Mais elle lui dit, sans qu'il puisse se méprendre à la sagesse obligatoire de ces conseils, qu'il doit dans certains cas, assez rares d'ailleurs, sacrifier au bien fortune, plaisirs, bonheur, vie même ; et que s'il ne sait pas accomplir ce sacrifice, ce sont des idoles qu'il adore, et non le vrai Dieu. Ces immolations, toutes rares qu'elles sont, suffisent à qui sait les comprendre pour révéler dans sa splendeur suprême la loi du bien ; et puisque c'est précisément dans les rencontres les plus grandes et les plus solennelles que le bien l'emporte, c'est que le bien est le maître véritable de l'homme, et que tous les autres mobiles, issus à différents degrés de l'intérêt, fortune, plaisir, bonheur, ne sont que ses tyrans.

Il n'y a donc point d'excuses dans la science morale pour ces théories relâchées, toutes séduisantes qu'elles peuvent être, qui mettent l'intérêt au-dessus du bien. Il ne doit point y en avoir davantage

pour les autres théories, moins coupables, qui tentent un compromis, et qui veulent accoupler le bien avec ce qu'elles appellent l'intérêt bien entendu. Si l'intérêt bien entendu est le bien, tel qu'on vient de le définir, à quoi bon substituer un mot obscur et, tout au moins équivoque, à un mot si simple et si clair ? Il y a danger, comme Cicéron le remarquait, voilà près de deux mille ans, dans ces variations arbitraires de langage ; l'intérêt bien entendu n'en est pas moins l'intérêt ; et l'interprétation peut changer perpétuellement, non pas seulement d'un individu à un autre, mais dans le même individu, qui n'a pas toujours de son intérêt, même en tâchant de le bien entendre, des notions pareilles et immuables. Si l'intérêt bien entendu est autre chose que le bien, il est alors à proscrire, ou du moins à subordonner. Ainsi, l'intérêt bien entendu ne peut pas plus prétendre à dominer l'homme que l'intérêt dans son acception la plus vulgaire et la moins calculée.

Je dis que la science morale, comprise comme je viens de le faire, est la seule vraie ; et que tout ce qui s'éloigne de ce type est faux. Elle suffit à expliquer et à conduire l'homme. Elle le place à sa véritable hauteur, au-dessus de tous les autres êtres qui l'entourent, mais au-dessous de Dieu ; elle ne l'exalte

pas, mais elle est loin aussi de le ravilir ; elle le soumet à une loi bienfaisante et sage, tout en reconnaissant sa liberté, si ce n'est son indépendance. En un mot, elle peut le sauver, s'il consent à la suivre. Mais la science ne se fait pas illusion. Si elle sent son importance, elle sent non moins vivement ses bornes ; et comme elle peut à peine éclairer quelques individus, elle ne se flatte pas de l'orgueilleuse prétention de gouverner les peuples. Cependant il ne peut y avoir deux lois morales, et il est bien évident que la politique est soumise aux mêmes conditions que la morale individuelle ; les principes ne changent pas pour s'appliquer à une nation. Mais dans ces grands corps, qui renferment des multitudes innombrables, et qui ont des ressorts si compliqués, la vie morale est bien plus confuse et bien plus difficile que sur cette scène étroite de la conscience. La politique ne s'est guère élevée jusqu'à présent au-dessus de l'intérêt ; et elle n'a presque jamais porté ses regards dans une région plus haute. Servir à tout prix, même au prix de la justice et du bien, la nation qu'on commande, c'est-à-dire accroître sa force, sa puissance, sa richesse, sa sécurité, son honneur, tel est le but habituel des hommes d'État. C'est à l'atteindre qu'ils consacrent leur génie et

qu'ils attachent leur gloire. Les moyens qu'ils mettent en usage varient avec les temps; et ce serait être injuste envers la civilisation que de ne point avouer qu'ils s'améliorent. Mais à quelle distance encore la politique n'est-elle pas de cette notion du bien, telle que la loi morale nous la donne ! Quel espace presque infranchissable n'a-t-elle point à parcourir ! Que de progrès n'a-t-elle point à faire, pour que la science reconnaisse en elle sa fille légitime ! Que de vices, que d'erreurs à détruire ! La science morale ne peut guère aujourd'hui, comme au temps de Platon, qu'en détourner les yeux, tout en plaignant les hommes d'État, plus encore qu'elle ne les blâme. S'il n'est pas facile déjà de faire parler la raison au cœur de l'homme, c'est une tâche bien autrement ardue de la faire parler au cœur des peuples, en supposant qu'on ait soi-même le bonheur de l'entendre. La philosophie en est toujours réduite au vœu stérile du disciple de Socrate ; et elle n'a pour toute consolation que les utopies non moins vaines dont elle se berce quelquefois. Ce qu'elle a de mieux à faire, sans cesser d'ailleurs ses enseignements, c'est de s'en remettre à la providence, dont la part est bien plus grande encore dans le destin des empires que dans le destin des individus. Mais la science morale

serait coupable envers l'humanité si elle abdiquait en faveur de la politique, comme on le lui a plus d'une fois conseillé. L'honneur vrai de la politique, c'est de se conformer le plus qu'elle peut à la morale éternelle, et de diminuer chaque jour, en montant jusqu'à elle, l'intervalle qui les sépare. Mais la politique, à son tour, peut récriminer contre la morale, et lui dire que le gouvernement des sociétés serait bien autrement facile et régulier, si tous les membres qui les composent étaient vertueux autant qu'ils doivent l'être. Il est aisé à des sages d'être de dociles et bons citoyens. Mais apparemment, ce n'est pas à la politique de faire les sages ; c'est à elle seulement de s'en servir, pour les fins qui lui sont propres.

En traçant à grands traits cette rapide esquisse de la science morale, je ne me dissimule pas que ces traits ne m'appartiennent point, et que je les ai empruntés, pour la plupart du moins, à des études qui ont précédé et facilité les miennes. Je les ai demandés à l'observation directe de la conscience ; mais je les ai reçus aussi de la tradition ; et en prenant la morale au point où je la trouve, dans notre siècle, au fond de tous les cœurs honnêtes, je sais bien que eux non plus ne l'ont pas faite à eux seuls, et qu'ils doivent beaucoup de ce noble héritage aux

siècles qui nous l'ont transmis. Je crois donc qu'à cette mesure on peut juger équitablement les divers systèmes qui se montrent à nous dans l'histoire de la philosophie, et qu'en les comparant à cet idéal de la science, tout incomplet qu'il est, on peut voir avec assez d'exactitude et de justice ce qu'ils valent. Ils ont contribué tous à amener la science où elle en est ; et ce n'est qu'un acte de gratitude que d'assigner à chacun la part qui leur revient dans cette œuvre commune. Il suffira d'en prendre quelques-uns, Platon, Aristote et Kant. Ce sont les plus grands. J'y joindrai aussi le Stoïcisme qui peut marcher de pair avec eux, quand il ne les devance pas, mais qui, n'étant point individuel, n'a pas la même rigueur scientifique. Sur quatre doctrines, la Grèce nous en offrira donc trois à elle seule ; les temps modernes ne nous en fourniront qu'une. Qu'on ne s'en étonne pas. Dans les choses de cet ordre, c'est le privilége de l'esprit Grec que d'avoir surpassé le nôtre et de l'avoir instruit. Acceptons ce bienfait avec tant d'autres en fils reconnaissants ; et sachons en profiter sans jalousie contre notre mère.

Ces quatre systèmes sont tous conformes, dans des proportions diverses, à la loi morale, telle que je viens de l'esquisser. Ils sont d'incorruptibles amis

du bien et de la vertu ; et le devoir n'a pas compté de champions plus illustres. Ils se ressemblent donc à cet égard, s'ils diffèrent à quelques autres ; ils ne sont que des échos plus ou moins sonores d'une même pensée. Pourquoi rompre cet accord et cette harmonie, qui a été si utile au genre humain, en introduisant parmi eux les systèmes contraires? Pourquoi faire à des doctrines dépravées l'honneur d'une réfutation ? En donnant aux hommes un amour intelligent et passionné du bien, on leur donne en même temps une horreur suffisante du mal, que déjà leur cœur repousse instinctivement, et que leur esprit éclairé discerne et condamne. On peut sans doute laisser dans l'ombre Aristippe, Diogène même, Épicure et Helvétius, quand on expose la foi de Socrate, de Platon, de Marc-Aurèle et de Kant. Les systèmes qui préconisent le vice sous la forme du plaisir ou du bonheur, ont eu d'ailleurs moins d'influence qu'on ne croit. Ce ne sont pas eux qui ont fait la corruption du temps où ils ont paru ; ils l'ont accrue en la flattant, on n'en peut douter. Mais à bien regarder les choses, ils trouvent encore moins de connivence que d'obstacles dans les penchants naturels de l'homme ; et les cœurs peu nombreux qu'ils perdent sont déjà plus d'à moitié perdus quand

ils leur parlent. Les erreurs de ces systèmes sont grossières et frappantes. Il est assez inutile de les signaler ; et le mieux, je crois, est de garder sur elles un juste et dédaigneux silence. Mais il n'en est pas de même de ces erreurs moins évidentes qu'ont commises aussi les grands hommes que nous vénérons. Celles-là, précisément parce qu'elles viennent d'eux, sont, il est vrai, peu redoutables, mais elles déparent la beauté de leurs doctrines et leur ôtent la perfection accomplie qu'ils cherchaient. Il est bon de leur enlever, si on le peut, même ces taches légères, pour que la loi morale apparaisse dans toute sa pureté. C'est là, pour elle, le véritable moyen de gagner les cœurs. Comme le remarque Kant [1], ce qui fait trop souvent que les ouvrages de morale sont peu goûtés et peu lus, c'est qu'ils ne sont pas assez magnanimes. On croit qu'il est plus habile de ne point présenter aux hommes le devoir dans toute son austérité et sa grandeur ; et l'on échoue par des ménagements inutiles, que la conscience ne comprend pas. Ainsi dans l'exposition des systèmes, on sert bien davantage la morale en ne

(1) Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, page 41, traduction française de M. Barni.

contemplant que les dogmes sacrés des meilleurs. Le reste ne vaut pas la peine qu'on le regarde.

Je commencerai par le système de Platon.

Il est bien clair que parler de Platon, c'est parler en même temps de Socrate. En métaphysique, en dialectique, en politique, il est possible que le disciple se soit substitué plus d'une fois à son maître. Mais en morale, Socrate et Platon ne font qu'un; et l'attention la plus sagace aurait bien de la peine à distinguer les opinions de l'un des opinions de l'autre. Platon a écrit ce que Socrate a pensé, a dit et a fait. On n'a rien à prêter à un homme qui démontre l'immortalité de l'âme en buvant la ciguë; et la seule préoccupation qu'on puisse avoir, c'est de ne pas trouver pour le mettre en scène des expressions aussi grandes que ses sentiments et ses actes. Le style de Platon est de tout point incomparable. Mais à qui pourrait-on comparer la vie tout entière de Socrate, avec la fin héroïque qui la couronne et qui l'explique? On peut croire que Socrate, s'il eût voulu consacrer le souvenir de ses propres entretiens, n'eût pas dit aussi bien que Platon. Mais ne peut-on pas douter également que Platon, à la place de Socrate, eût agi mieux que lui? Ils se complètent mutuelle-

ment; et comme dans la morale, même quand elle n'est que scientifique, la pratique doit avoir une grande part, c'est un bonheur merveilleux pour l'esprit humain qu'un écrivain comme Platon ait eu à reproduire un personnage tel que Socrate. Ce n'est pas seulement une théorie qu'il expose; c'est une réelle histoire qu'il raconte ; c'est comme un système vivant, et ses leçons ont cet inapréciable avantage d'avoir été pratiquées par celui qui les donne. Elles sont sublimes et simples; et les préceptes n'ont rien d'impossible, puisque celui qui les recommande les a lui-même appliqués, au prix de sa vie. Ce serait donc diminuer réciproquement Socrate et Platon que de les isoler ; et il vaut mieux ne pas plus les séparer dans l'exposé de leur morale, que nous ne les séparons dans notre culte.

Comme Platon n'a point adopté une forme didactique pour présenter ses doctrines, et qu'il a préféré à la rigueur de la science la liberté et la grâce dramatique du dialogue, on est forcé, en rappelant ses théories, de prendre un ordre arbitraire. Le cadre que je choisirai est le même que j'ai suivi plus haut pour résumer les principales vérités de la science morale. Cet ordre a d'autant moins d'inconvénients avec Platon, que c'est lui qui, le premier, en faisant

parler son maître, a révélé ces admirables doctrines. On peut presque dire qu'il en est l'inventeur; et c'est les lui restituer doublement que de les contempler avec lui dans l'ordre même que la science approuve.

D'abord il n'est pas de moraliste qui ait mieux compris la conscience, sans d'ailleurs l'appeler de son vrai nom. Platon ne la distingue pas de la raison; mais personne ne l'a mieux connue ni mieux décrite. Le premier conseil que la sagesse donne à l'homme, c'est de s'étudier lui-même. Le plus intelligent des Dieux, par l'organe de son oracle vénéré, et sur le frontispice de son temple, a sanctionné cette prudente maxime. Connais-toi toi-même, est le point de départ de toute science et de toute vertu. Socrate, au déclin de sa vie, « se vante d'en être toujours à » accomplir le précepte de Delphes; et il trouve » plaisant, quand on en est là, qu'on ait du temps de » reste pour les choses étrangères, qui détournent et » dispersent l'attention de l'esprit. Quant à lui, il » veut se borner à démêler si l'homme est en effet un » monstre plus compliqué et plus furieux que Ty- » phon, ou s'il n'est pas plutôt un être doux et » simple, qui porte l'empreinte d'une nature noble » et divine. » Comme le type primitif des Idées et

principalement des Idées du bien et du beau, est en nous, acquis, suivant une hypothèse chère à Platon, dans une existence antérieure, nous n'avons pour juger du bien et du mal « qu'à les considérer tels » qu'ils sont dans l'âme, loin des regards des hommes » et des Dieux, » sans penser aux conséquences matérielles que l'un et l'autre peuvent porter, gloire, honneurs, récompenses ou châtiments. Dans ce décisif examen, il faut négliger les apparences et l'opinion; et « voir comment le bien et le mal sont » ce qu'ils sont par leur vertu propre, dans l'âme où » ils habitent. » L'homme en s'observant ainsi aura bientôt reconnu « deux parts de sa nature, l'une » animale et sauvage, l'autre au contraire comme » apprivoisée, humaine ou plutôt divine ; la première » faite pour être assujettie à la seconde, qui la » dompte [1]. »

Platon emprunte encore une métaphore pour mieux éclaircir cette double nature de l'homme : « Figurons-nous, dit-il, que chacun de nous est une » machine animée sortie de la main des Dieux. Les

(1) Platon, traduction de M. Victor Cousin, *Phèdre*, pages 9, 51 ; 1er *Alcibiade*, 114, 120; *Phédon*, 230; *République*, liv. II, 83, 85, et liv. IX, 227, 230; *Timée*, 235.

» passions que nous ressentons sont comme autant
» de cordes ou de fils qui nous tirent chacun de
» leur côté, et qui, par l'opposition de leurs mouve-
» ments, nous entraînent vers des actions opposées,
» ce qui fait la différence du vice et de la vertu.
» Mais le bon sens nous dit qu'il est de notre devoir
» de n'obéir qu'à l'un de ces fils, d'en suivre tou-
» jours la direction et de résister fortement à tous
» les autres. C'est le fil d'or et sacré de la raison,
» qui est la loi commune des États comme des indi-
» vidus. La raison doit commander, puisque c'est en
» elle que réside la sagesse, et qu'elle est chargée de
» veiller sur l'âme tout entière. Il ne faut jamais
» écouter en soi d'autre voix que la sienne; car la
» droite raison, c'est la voix de Dieu qui nous parle
» intérieurement. Ce n'est point honorer suffisam-
» ment ce que l'homme a de plus divin en lui; ce
» n'est pas faire de son âme une estime assez grande
» que de croire la relever par des connaissances, de
» la richesse ou du pouvoir. Le véritable culte que
» nous lui devons, c'est d'augmenter sans cesse en
» elle la vertu, de la défendre contre l'orgueil et les
» plaisirs, contre la mollesse qui fuit lâchement les
» peines nécessaires, contre les craintes pusillanimes
» qui tremblent devant la mort, et contre les séduc-

» tions même du beau, qui ne doit jamais être préféré » au bien. Il faut nous dire que tout l'or qui est sur » la terre ou dans son sein, ne mérite pas d'être mis » en balance avec la vertu, et que ne pas s'attacher » de toutes ses forces uniquement à ce qui est bon, » c'est traiter son âme, cet être divin, de la manière » la plus ignominieuse et la plus outrageante [1]. »

Voilà l'idée que Platon se fait de l'âme humaine. Est-elle assez grande ?

Mais si la raison est à proprement parler l'instrument du philosophe, elle n'est point son privilége. Toutes les âmes, quoique moins éclairées que la sienne, y participent. Elles sont toutes égales ; car « qui pourrait dire qu'une âme soit plus ou moins » âme qu'une autre âme? » « Quand Jupiter prenant » pitié des premiers humains et de leurs discordes » farouches, envoya Mercure leur faire présent de la » pudeur et de la justice, pour mettre de l'ordre » dans les cités, et resserrer les liens de l'union » sociale, il lui ordonna de faire la distribution de » ces vertus entre tous les hommes sans exception,

(1) *Lois*, I, page 54; *République*, IV, 240, IX, 232; *Timée*, 235; *Criton*, 135; *Protagoras*, 57; *Lois*, V, 254; *République*, IX, 209; *Phédon*, 266.

» et de ne point les départir seulement à quelques-uns » comme les autres arts ; car si tous n'y participent » point, ajouta le maître des Dieux, jamais les cités » ne se formeront. » C'est de là que vient cette unanimité des consciences qui toutes répondent, quand on sait les interroger, comme Socrate interroge Polus dans le Gorgias, que le vice est le plus grand mal que l'homme ait à redouter, et que la vertu est le plus grand des biens. Malgré tant d'ignorance, tant de préjugés, tant d'intérêts et de passions, il n'est pas un cœur qui ne dise, s'il veut s'écouter lui-même, qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre, et qu'il est pis d'être oppresseur que d'être victime. Ce sont là « les maximes que nous apprend le sens » commun, et qui sont attachées et liées entre elles » par des liens de fer et de diamant » comme s'exprime Platon.

Ainsi le premier devoir de l'homme ou plutôt son seul devoir, car celui-là comprend tous les autres, c'est de vivre selon la droite raison. Sa plus grande faute et sa plus grande ignorance, c'est de se révolter contre la science, le jugement, la raison, ses maîtres légitimes; c'est de prendre en aversion une chose qu'il juge belle et bonne, au lieu de l'aimer; c'est d'aimer et d'embrasser ce qu'il juge mauvais et in-

juste. Mais aussi quelle sécurité, quelle force et quel secours pour l'âme, quand, d'accord avec elle-même, elle peut se rendre ce témoignage qu'elle n'a point à se reprocher aucune pensée, aucune action injuste ni envers les Dieux, ni envers les hommes! Le grand combat de la vie, c'est celui où il s'agit de devenir vertueux ou méchant [1]. On tomberait dans une bien grave erreur, si l'on croyait qu'un homme qui vaut quelque chose, doive considérer les chances de la mort ou de la vie, au lieu de chercher seulement, dans toutes ses démarches, si ce qu'il fait est bon ou mauvais, et si c'est l'action d'un homme de bien ou d'un méchant. Tout homme qui a choisi un poste parce qu'il le jugeait le plus honorable, ou qui y a été placé par son chef, doit y demeurer ferme, et ne regarder ni le péril, ni la mort, ni rien autre chose que l'honneur. Aussi lorsque Socrate est cité devant le peuple Athénien, sous le poids d'une accusation capitale, il n'hésite point à mettre en pratique ces maximes. Quand il servait sa patrie sur les champs de bataille, il a, comme un brave soldat, gardé tous les postes où l'avaient mis

(1) Platon, *Protagoras*, page 38; *Gorgias*, 262, 367; *Lois*, III, 167, 165; *Gorgias*, 402; *République*, X, 265.

les généraux, à Potidée, à Amphipolis, à Délium. Il ne désertera pas d'avantage celui où l'a mis le Dieu, et il continuera, malgré le danger suprême qui le menace, l'étude de la philosophie. En face de ses juges, il ne croit pas même, pour sauver sa tête, devoir leur faire cette inique et trop ordinaire concession des humbles prières, et des flatteries, par lesquelles tant d'autres ont su les fléchir. Ce ne sont pas les paroles qui lui manquent; c'est l'impudence vis-à-vis de lui-même. Il n'est point descendu aux pleurs ni à toutes les bassesses que se permettent des accusés, qui se respectent trop peu. Le péril où il est ne lui paraît point une raison de rien faire qui soit indigne d'un homme libre. Devant les tribunaux, pas plus que dans les combats, il n'est permis d'employer toutes sortes de moyens pour conserver la vie. A la guerre, il ne faut point jeter ses armes ni demander quartier. Il ne faut point davantage dans les dangers d'un autre ordre s'abaisser [1] à tout dire et à tout faire. Il s'en va donc, sans avoir rien perdu de son honneur, subir la mort, à laquelle le tribunal vient de le condamner, et ses accusateurs vont subir, l'iniquité et l'infamie à laquelle la vérité les condamne. Il s'en tient à sa

(1) Platon, *Apologie de Socrate*, pages 90, 91, 114.

peine, comme eux ils devront s'en tenir à la leur, et selon lui tout est encore pour le mieux. L'important n'est point de vivre, c'est de vivre bien; et c'est là ce qui fait que Socrate repousse le dévouement de Criton, et qu'il ne veut pas s'évader de prison pour se soustraire à une sentence imméritée; car il sait que cette fuite, toute justifiée qu'elle semble, n'est qu'une violation des lois de la patrie.

Tel est donc le premier principe pratique, que Socrate démontre et sanctifie par son exemple. Il ne faut jamais faire le mal sous quelque prétexte que ce soit. Il n'est pas même permis de rendre le mal pour le mal. Aussi, quand on dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, ce ne serait pas le langage d'un sage d'entendre par là que l'homme juste doit du mal à ses ennemis, comme il doit du bien à ses amis; il n'est jamais juste de faire du mal à personne.

De ce principe, Socrate tire une conséquence nécessaire et virile, qu'on n'y a pas toujours assez vue : c'est que, quand l'âme, par ignorance ou par faiblesse, s'est laissée aller au mal, malgré toute sa vigilance, son premier soin doit être de guérir la maladie qu'elle vient de contracter et qui peut la perdre. Or, le remède de la faute, c'est le châti-

ment; et le coupable, loin de murmurer quand il est puni, soit de la main des Dieux, soit de la main des hommes, devrait se réjouir de l'expiation qui le rachète et qui le sauve, toute douloureuse qu'elle peut être. La punition est une sorte de médecine morale; et le coupable quand il cherche à l'éviter est comme un malade [1] qui préférerait fuir avec le mal qui le dévore et qu'il garde, plutôt que d'aller trouver le médecin qui peut lui rendre la santé par le fer ou le feu. Ces maximes, Socrate ne l'ignore pas, semblent au premier coup d'œil choquer l'opinion vulgaire; et il est vrai que dans la réalité, on voit bien rarement des coupables venir se livrer eux-mêmes à la justice qui les doit frapper. Mais il n'importe guère. Il ne faut pas nous mettre tant en peine de ce que dira de nous la multitude, mais bien de ce qu'en dira celui qui connaît le juste et l'injuste; et ce juge unique de nos actions, c'est la vérité, c'est Dieu. Si le coupable s'efforce ordinairement de se soustraire à la justice, il n'en est que plus à plaindre; à un premier mal qui est son crime, il en ajoute un plus fâcheux encore, la persistance de ce mal par l'impunité. Mais le cœur sincère et

(1) Platon, *Apologie de Socrate*, pages 114 et 115; *Criton*, 143.

droit, quand il a failli par hasard, hâte et provoque de tous ses vœux la peine qui doit le réconcilier avec lui-même et avec la vertu [1].

Voilà comment l'élève de Socrate comprend la loi morale. Après plus de deux mille ans, et au milieu de toutes les lumières de notre civilisation, que pourrions-nous ajouter à ces nobles préceptes ? Que pourrait nous apprendre la science, que le sage ne nous ait appris ? On a reproduit sous mille formes cet enseignement divin. Mais qu'y a-t-on changé ? On a de moins la grâce de Platon ; mais a-t-on fait autre chose que répéter ses leçons éternelles ? Elles sont si grandes et si vraies que les ébranler ou les contredire, ce ne serait pas moins que renverser la morale et la vertu.

Mais que notre faiblesse se rassure. Le génie Platonicien est trop modéré pour que nous ayons à craindre de lui une sévérité excessive. Il est trop sage pour dépasser les bornes ; et s'il a fait au devoir cette place si large, cette place souveraine, il a fait aussi la part du bonheur et même du plaisir. Il ne veut point les refuser à notre tendance naturelle ; mais il veut nous montrer où ils sont réellement.

(1) Platon, *Gorgias*, pages 257, 281, 284.

L'homme doit constamment veiller sur les deux conseillers insensés qu'il a au-dedans de lui, le plaisir et la douleur, avec les espérances et les craintes qui les accompagnent. Il ne doit les écouter l'un et l'autre que dans la juste mesure. Ce sont deux sources ouvertes par la nature et qui coulent sans cesse. Tout État, tout individu qui sait y puiser, dans le lieu, le temps et la quantité convenables, est heureux ; quiconque au contraire y puise sans discernement et hors de propos, est malheureux. Le souverain bien, tel que le définit le Philèbe, n'est tout entier ni dans la raison ni dans le plaisir ; il est dans le mélange de l'un et l'autre. La proportion est fort délicate sans doute à régler ; mais le philosophe, tout en subordonnant le plaisir, ne veut pas le proscrire, comme des doctrines exagérées l'ont essayé plus tard. C'est une grande question pour lui que le bonheur ou le malheur de la vie, et il n'a pas de préoccupation plus vive que de la bien résoudre. Aussi s'attache-t-il avec une sorte de passion à démontrer que, non-seulement la vertu est meilleure et plus belle en soi, ce qui n'est contestable que pour les esprits les plus dépravés, mais encore qu'elle est plus utile et plus heureuse.

Ceci est un point de la plus haute importance, et

comme les conditions de la vertu en ce monde demeurent toujours les mêmes, la démonstration qu'en fait Socrate nous intéresse tout autant que ses contemporains. On se plaint aujourd'hui comme alors des épreuves douloureuses de la vertu. Voici ce qu'en pense la grande âme du sage, victime d'une affreuse iniquité.

Il en appelle à l'expérience : Oui, la vertu quand on veut en goûter, et lorsqu'on [1] ne l'abandonne point dès ses premiers ans comme un transfuge, l'emporte par l'endroit même qui nous tient le plus au cœur. Oui, elle nous procure plus de plaisirs et moins de peines durant tout le cours de la vie. Quel est l'être raisonnable en effet qui puisse préférer la folie, la lâcheté, l'intempérance et la maladie, à la raison, au courage, à la tempérance et à la santé ? Rien qu'à regarder le spectacle des choses humaines, qui peut nier qu'en général et tout compensé, la vertu n'y soit bien plus heureuse que le vice ? Elle remporte aussi les prix de l'opinion et les distribue à ses partisans, outre les biens solides et tout autrement précieux qu'elle leur garde. Elle ne trompe

(1) Platon, *Lois,* I, pages, 33, 53, 54; *Philèbe,* le dialogue tout entier; *République,* IX, 200; *Lois,* V, 267.

jamais ceux qui l'embrassent sincèrement. D'abord les Dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de se rendre, par la pratique du bien, aussi semblable à la divinité qu'il a été donné à l'homme de le devenir. Il n'est pas naturel qu'un être de ce caractère soit abandonné de l'être auquel il ressemble. La vertu est donc assurée de la protection des Dieux. Mais de la part des hommes, n'est-ce point encore ainsi que les choses se passent ? N'arrive-t-il pas aux fourbes et aux scélérats, la même aventure qu'à ces athlètes qui courent fort bien en partant de la barrière, mais non pas lorsqu'il y faut revenir ? Ils s'élancent d'abord avec rapidité; mais sur la fin de la course, ils deviennent un sujet de risée lorsqu'on les voit, les oreilles entre les épaules, se retirer précipitamment sans être couronnés, tandis que les véritables coureurs arrivent au but, remportent le prix et reçoivent la couronne. Les justes n'ont-ils pas d'ordinaire le même sort [1] ? N'est-il pas vrai qu'arrivés au terme de chacune de leurs entreprises, de leur conduite et de leur vie, ils acquièrent une bonne renommée, et obtiennent des hommes les

(1) Platon, *Lois*, V, pages 267, 269; *République*, X, 276, 277, 278.

récompenses qui leur sont dues ? Lorsqu'ils sont dans l'âge mûr, ne parviennent-ils pas, dans la société où ils vivent, à toutes les dignités auxquelles ils aspirent ? Quant aux méchants, lors même que durant leur jeunesse, ils auraient caché ce qu'ils sont, la plupart d'entr'eux se trahissent et se couvrent de ridicule à la fin de leur carrière. Devenus malheureux dans leur vieillesse, ils sont abreuvés d'outrages par les étrangers et par leurs concitoyens, sans compter les châtiments qui les atteignent presque toujours dès cette vie, et que dans l'autre leur réserve la justice incorruptible des Dieux.

Platon est si bien persuadé de la vérité pratique de ces préceptes, qu'il croit pouvoir aller jusqu'à fixer en chiffres précis le bonheur comparé de l'homme juste et du méchant. Par des calculs qui lui sont propres, il trouve que l'un est sept cent vingt-neuf fois plus heureux que l'autre. Il veut en outre avec ces belles maximes, fruits d'une expérience que chaque jour confirme, enchanter l'âme des enfants, tandis qu'elle est tendre et docile, assuré que ce discours entrera plus aisément qu'aucun autre dans leur esprit; et quand il a convaincu le cœur de quelque noble jeune homme, comme Glau-

con, il ferait volontiers venir un héraut qui proclamât à haute voix, et devant le monde entier, ce jugement prononcé par le fils d'Ariston : « Que le » plus heureux des hommes est le plus juste et le » plus vertueux; et que le plus malheureux est le plus » injuste et le plus méchant. »

A ces encouragements qui ne sont pas faits pour abaisser l'âme, Socrate ajoute un conseil qui est également propre à la calmer et à la grandir. Les évènements de la vie ne méritent pas que nous y prenions un si grand intérêt. La raison dit qu'il est beau de conserver le plus de sérénité possible dans les malheurs, et de ne pas se laisser emporter par la passion au désespoir; et cela, parce qu'on ignore [1] si dans la sagesse des Dieux, ces accidents sont des biens ou des maux; qu'on ne gagne rien à s'en affliger, et que l'affliction n'est qu'un obstacle à ce qu'il faut s'empresser de faire en ces rencontres. L'homme d'un caractère modéré et sage qui subit une disgrâce, comme la perte d'un fils ou de quelqu'autre chose extrêmement chère, supportera cette perte plus patiemment que ne le ferait tout

(1) Platon, *République*, X, page 278; IX, 224; *Lois*, II, 101; *République*, IX, 204; X, 256.

autre homme. Il n'y sera point insensible; car une telle insensibilité est une chimère; mais il mettra du moins des bornes à sa douleur, soit quand il sera vis-à-vis de ses semblables, soit quand il sera seul vis-à-vis de lui-même. Que faut-il donc faire dans ces épreuves? « Prendre conseil de sa raison sur ce » qui vient d'arriver; réparer sa mauvaise fortune » par les moyens que la raison aura reconnu les » meilleurs; et n'aller pas au premier choc, portant » la main comme des enfants, à la partie blessée, » perdre le temps à crier; mais plutôt accoutumer » son âme à appliquer le plus promptement possible » le remède à la blessure, à relever ce qui est » tombé, et à se soigner au lieu de se lamenter. » C'est ce qu'un homme peut faire de mieux dans » les malheurs qui lui arrivent [1]. »

Je ne crois pas que le génie de la sagesse, éclairée par une étude profonde de la conscience et de la vie, et fortifiée par une absolue confiance en Dieu, puisse jamais donner des conseils plus fermes, plus pratiques, ni plus vrais. Ils sont aujourd'hui bien rebattus pour nous, s'ils ne sont guères mieux observés. Mais quelle nouveauté n'avaient-ils point, il y a

(1) Platon, *République*, liv. X, pages 255, 256, 257.

vingt-deux siècles! Et quelle lumière immense et pure ils versaient dans les cœurs!

Si Platon est aussi savant dans tout ce qui regarde la loi morale et ses conséquences, je ne trouve pas qu'il le soit autant en ce qui regarde la liberté de l'homme. Sans doute il l'admet; car sans la liberté, il n'y a point de morale. Mais il laisse planer sur cette question essentielle quelques nuages, qu'il eût été facile de dissiper. Il fait bien dire par l'Hiérophante, au nom de Lachésis, une des Parques, filles de la Nécessité : « Chaque âme choisit de sa » pleine puissance le Génie auquel elle veut confier » sa vie. La vertu, qui n'a point de maître, s'at- » tache à qui l'honore, et abandonne qui la néglige, » et Dieu est innocent de notre choix. » Il dit bien dans les Lois, que « Dieu a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous, et que chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne. » Mais il répète cent fois et sous toutes les formes, que la faute est involontaire, et que nul ne fait le mal de son plein gré. Or, si le vice est involontaire, la vertu ne l'est pas moins; et l'homme est enchaîné pour le bien comme pour le mal, qu'il ne fait ni l'un ni l'autre

par l'initiative de sa volonté libre. Cependant nul n'est moins fataliste que Platon. Mais, par une méprise dont il ne semble pas se douter lui-même, il soutient quelquefois des théories paradoxales qui mènent à ce dogme funeste et dégradant. Comme le vice est à ses yeux le plus grand des maux, il ne peut pas croire que l'on veuille jamais son propre mal; et il en conclut que, quand l'homme est coupable, c'est-à-dire quand il s'inflige à lui-même le mal le plus redoutable, c'est toujours malgré lui. D'après ce principe, Socrate n'hésite pas à blâmer tous les législateurs d'avoir dans leurs codes partagé les délits en volontaires et en involontaires, et il tente de substituer à cette division vulgaire, et inique selon lui, une division meilleure. C'est à l'influence de la colère, du plaisir et de l'ignorance qu'il attribue toutes les fautes; et afin de dégager complètement notre responsabilité, c'est sur une mauvaise disposition du corps ou sur une mauvaise éducation, également indépendantes de nous, qu'il fait retomber cette fatale influence [1].

(1) Platon, *République*, liv. X, page 289; *Lois*, liv. X, 265; *Protagoras*, 87, 117; *Ménon*, 159, 162; *Lois*, IX, 162, 165, 171; *Timée*, 232; *Gorgias*, 269.

J'ose à peine le dire; mais sur cette question scabreuse, Platon parle quelquefois un langage dont le matérialisme pourrait se prévaloir.

Protagore, dans un entretien où il a plus d'une fois l'avantage sur Socrate, a beau lui opposer les arguments les plus décisifs et les plus clairs, Socrate ne se rend pas; et il soutient, contre l'évidence, que la vertu étant aussi involontaire que le vice, elle ne peut pas être enseignée. Protagore allègue l'opinion vulgaire, c'est-à-dire le sens commun, qui blâme le vice, qui le méprise et le châtie, parce qu'on croit généralement qu'il dépend du coupable de mal faire et de s'amender sous le coup de la juste peine qui le frappe. Pour les défauts que les hommes attribuent à la nature ou au hasard, on ne se fâche point contre ceux qui en sont déparés. Mais pour les biens que l'on croit accessibles à l'humanité par l'application, l'exercice et la science, on poursuit d'indignation, de réprimandes et de châtiments ceux qui ne les ont point, et qui ont les vices contraires. Protagore atteste en outre l'éducation qu'en public et en particulier on s'efforce toujours de donner aux enfants, dans la conviction où l'on est que ces leçons leur seront profitables. Mais Socrate résiste à la puissance de ces raisons; et l'entretien finit sans qu'il

ait rien cédé au bon sens de son interlocuteur, tout en feignant cependant, par une condescendance de pure politesse, d'être ébranlé quelque peu.

Contradiction frappante, qu'il admet tout en la signalant lui-même! Il prétend que la vertu ne peut pas être enseignée, et il soutient en même temps qu'elle n'est qu'une science, c'est-à-dire qu'il suffit de savoir ce qu'est le bien pour le faire. Si la vertu est une science, comment se fait-il qu'elle ne puisse s'enseigner? Est-ce qu'il n'est pas de l'essence d'une science quelconque de pouvoir être apprise par l'homme, et de pouvoir se transmettre? N'est-ce pas là un des caractères les moins contestables de la science? Et si l'on méconnaît celui-là, était-ce bien la peine d'instituer cette grande enquête du Théétète [1]?

D'où viennent donc les hésitations de Platon, je ne veux pas dire, ses erreurs? Elles viennent des plus nobles causes. D'abord tout en blâmant le coupable, et même en le châtiant avec sévérité quand il le faut, il a pour lui la pitié la plus profonde; il l'aime trop pour désespérer de sa guérison, et par

(1) Platon, *Protagoras*, V, 31, 33, 41, 50, 124; *Ménon*, 137, 201, et *passim*.

une illusion qui n'est qu'un excès de charité, il veut se persuader que c'est malgré lui qu'il a failli. L'indulgence est bien plus facile et bien plus douce, quand on se dit que le crime n'a pas été volontaire ; et le sage ne s'aperçoit pas que, dans cette fausse théorie, il est la dupe de son cœur. En second lieu, il s'est fait une si haute idée de la nature humaine qu'il ne peut pas s'imaginer qu'elle soit volontairement capable du mal. Il la suppose faite uniquement pour la science et la vertu. L'ignorance et le vice lui semblent des monstruosités presque impossibles ; et il ne veut pas croire que l'intelligence puisse jamais admettre et souffrir de son plein gré d'aussi mauvais hôtes.

Ce sont là des sentiments très-louables sans doute. Mais il serait dangereux de les pousser trop loin ; et il faut surveiller avec la plus scrupuleuse attention les conséquences qui peuvent en sortir. Dire que la faute n'est jamais volontaire, c'est dire qu'il n'y a jamais de faute ; car la culpabilité ne peut consister que dans la volonté. Du moment que l'homme n'a pas voulu, il n'est point responsable de ce qu'il a fait ; et ce serait une odieuse iniquité de le condamner pour un délit où son intention n'a point participé. Le fait peut être aussi désastreux qu'on

voudra, il n'est imputable à personne. On peut le déplorer, mais on ne peut le punir ; et Platon, sans le vouloir, énerve toute la législation qu'il a pris lui-même tant de soin à édifier. A quoi bon cette longue et minutieuse nomenclature des délits et des peines ? Il n'y a plus de délits proprement dits ; il ne doit plus y avoir de châtiments.

Ce qui est trop vrai malheureusement, c'est que, sous la provocation de l'intérêt ou de la passion, la voix de la raison a été méconnue. Elle parlait ; mais on ne l'a point écoutée ; elle condamnait l'action mauvaise qu'on allait faire ; mais la volonté, qui pouvait se soumettre, a mieux aimé se révolter ; et l'homme s'est rendu coupable tout en pouvant rester innocent. Il faut accorder à Platon qu'il est des natures qui cèdent au mal avec une facilité déplorable, tandis qu'il en est d'autres qui se portent au contraire spontanément au bien. C'est là un mystère de la Providence que n'ont pu pénétrer ni Timée, tout sage qu'il est, ni Er l'arménien, tout témoin qu'il a été des secrets de l'autre vie. Mais Platon, de son côté, doit reconnaître que Protagore, sous l'enveloppe de l'allégorie, a trouvé la vérité. Quelques différences que l'organisation physique mette entre les hommes, ils ont tous sans exception

reçu en partage les sentiments du bien et du mal ; et la lumière qui les éclaire, bien qu'elle soit plus ou moins vive, suffit toujours, quelque faible qu'elle soit, à les guider. Elle suffit surtout pour que la justice humaine puisse exercer ses vindictes nécessaires. Le coupable a su ce qu'il faisait ; il l'a voulu dans un certain degré. C'en est assez ; on peut le frapper avec équité, sans d'ailleurs renoncer à le frapper avec proportion et mesure. La justice humaine est assez clairvoyante en ce qu'elle ne punit en général que des coupables. Mais la parfaite appréciation du délit ne lui appartient pas ; ses balances ne sont pas assez sensibles ; et c'est Dieu seul qui peut savoir avec une précision complète jusqu'où la faute est allée, et jusqu'où le châtiment équitable doit la suivre.

Mais poursuivons les conséquences fâcheuses qui sortent du principe faux qu'admet la générosité de Platon. Si le vice est volontaire, malgré ce qu'en dit Platon, la vertu ne l'est pas moins. Elle n'est pas un pur don de Dieu, comme Socrate veut le faire croire au jeune Ménon qu'il instruit [1]. Certainement Dieu n'a pas doué tous les hommes également pour

(1) Platon, *Ménon*, pages 226, 231.

le bien, non plus que pour le mal. La vertu est aisée pour celui qui possède une raison plus éclairée et des passions moins violentes ; elle est plus pénible pour l'être grossier qui a reçu moins d'intelligence avec des instincts plus impérieux. Mais facile ou difficile, elle n'en est pas moins toujours la vertu, c'est-à-dire, un combat ; et, si Platon avait voulu demander à la langue grecque l'étymologie de ce beau mot, il aurait vu que la vertu est un choix entre deux partis contraires, et qu'elle tire tout son mérite de sa résistance à celui des deux qu'elle n'embrasse pas. La vertu suppose nécessairement une lutte plus ou moins rude ; et cette lutte, c'est l'homme seul qui l'engage et la soutient. Quelques forces que Dieu lui ait données, il pourrait n'en pas faire usage, et, tout assuré qu'il serait de la victoire, s'abaisser, s'il le voulait, à la défaite. Les facultés qui rendent la vertu possible viennent du ciel ; mais la vertu elle-même vient de nous, et elle mérite l'estime et la louange, comme le vice mérite le mépris. Sans doute, par un long et constant exercice, elle devient si naturelle au cœur qui la pratique avec courage, qu'il peut croire l'avoir toujours possédée. Mais si Socrate avait voulu recueillir ses souvenirs personnels, il se fût, selon toute apparence, rappelé un temps

où elle n'était pas en lui tout ce qu'elle devint plus tard, quand il refusait l'offre de Criton, ou qu'il faisait devant ses juges cette fière harangue qui lui coûta la vie. La vertu peut donc s'apprendre; elle peut donc s'enseigner. L'homme qui possède ce trésor doit dans sa gratitude remercier Dieu de lui avoir permis d'en jouir. Mais ce serait être injuste envers soi-même que de ne pas se l'imputer. Il est bon d'être modeste, comme Socrate l'a toujours été. Mais la modestie n'empêche pas la justice; et par la même cause qui fait que l'homme s'attribue la faute, il peut aussi sans orgueil s'attribuer la vertu.

Si j'ai tant insisté sur ce point, c'est que cette tache est la seule que je puisse signaler dans tout le système moral de Platon. Mais chose assez singulière! cette insuffisance en théorie se borne au principe lui-même, et ne s'étend à aucune des conséquences pratiques qu'elle risquait de compromettre. Platon a l'air de douter de la liberté, puisqu'il prétend que le vice est involontaire. Mais le vice n'a jamais eu d'adversaire plus implacable; et quand il s'agit de le guérir, jamais main plus ferme n'a tenté d'appliquer le remède. Parfois même, il se laisse aller, dans le grand et solennel traité des Lois, à une sévérité qui peut sembler dépasser les bornes. Il

reconnaît très-bien que la préméditation aggrave la faute qu'elle constitue ; et tout en soutenant que l'ignorance est involontaire, il la punit absolument comme si elle ne l'était pas. Il décrit avec une vérité frappante les combats que rend la liberté avant de succomber. Il démontre que le plus beau triomphe est celui qu'on obtient sur soi-même, et qu'à celui-là est attaché le bonheur de la vie, comme le malheur au contraire est attaché à la défaite. Il croit si bien, en dépit de sa théorie, que l'homme peut être victorieux, qu'il lui indique les moyens de remporter la victoire, et lui conseille d'opposer aux assauts de la volupté les fatigues corporelles, qui détournent ailleurs ce qui la nourrit et l'entretient. Il lui conseille encore de lutter sans cesse contre ses penchants naturels, et de les réprimer pour acquérir la perfection de la force. Quand il veut expliquer la tempérance, il se raille bien un peu de cette expression : Être maître de soi-même, qu'il n'entend pas trop, à ce qu'il dit, pour se jouer de ses jeunes interlocuteurs. Mais il l'analyse pourtant avec une infaillible sûreté; et il en rend compte par cette dualité de la nature humaine qu'à son grand honneur il a le premier constatée. On est maître de soi, quand, des deux parties dont l'homme se compose, la meilleure

domine la moins bonne. Mais quand par le défaut d'éducation ou quelque mauvaise habitude, la partie moins bonne envahit et subjugue la partie meilleure, alors on dit de l'homme, en manière de reproche, qu'il est esclave de lui-même et intempérant. Enfin, il remarque que, dans une foule d'occasions, lorsqu'on se sent entraîné par ses désirs malgré la raison, on se fait des reproches à soi-même, et l'on s'emporte contre ce qui nous fait violence intérieurement [1]. Voilà bien la liberté avec toutes ses conditions de force et de faiblesse, de gloire et de honte, de grandeur et d'abaissement. Mais comment Platon a-t-il pu soutenir que le vice et la vertu sont involontaires, quand il décrit aussi clairement les phases du conflit ?

Il n'est pas plus exact quand il croit que la vertu est la science, et qu'il suffit de connaître le bien pour le faire. C'est une aberration monstrueuse, si l'on veut, mais très-fréquente, de savoir qu'on fait mal, et de n'en pas moins commettre la faute que l'on blâme. Cette contradiction flagrante de la raison et

(1) Platon, *Protagoras*, p. 104; *Lois*, I, 8, 26, 31, 62; VIII, 120; X, 265; *République*, IV, 216, et page 236, l'exemple de Léonce, fils d'Agathon.

de la passion est incontestable; et comme le philosophe doit aimer la vérité plus encore qu'il n'est philanthrope, il faut qu'il confesse, bien qu'à regret, cette dégradation trop réelle de la nature humaine. Ce n'est pas un faux calcul qui préfère, comme le croit Socrate, le plaisir actuel à des douleurs futures beaucoup plus grandes; ce n'est pas une ignorance de la nature des choses ; c'est une perversité qui préfère le mal au bien, tout en les connaissant l'un et l'autre dans leur valeur diverse. Le méchant n'ignore point ce qu'il fait; il se complaît, au contraire, dans le vice auquel il se livre. Il sent bien qu'il se perd; mais il court à sa perte, tout en la déplorant. C'est même cette défaite de sa raison qui constitue sa faute; car, s'il ignorait ce qu'il fait, il ne serait ni coupable, ni responsable devant les hommes ni devant Dieu. Ainsi, à ce premier point de vue, la vertu et la science ne sont pas identiques. On peut savoir et ne pas faire ; on peut faire le contraire de ce que l'on sait. Puis, n'est-il pas dangereux de donner à croire qu'en cette vie savoir c'est agir, que penser c'est faire, et qu'il suffit de la théorie sans la pratique pour constituer la vertu parfaite ? Si la vertu est en effet la science, l'homme doit se borner à savoir pour être vertueux ; sa vie morale se réduit

à la contemplation ; et alors, ses devoirs les plus évidents et les plus indispensables en ce monde ne risquent-ils pas de s'abîmer et de disparaître dans ce devoir imaginaire que son intelligence se crée à plaisir ? Rien n'est plus loin, je l'avoue, de la pensée de Socrate et des exemples qu'il a personnellement donnés. Mais ses principes, outre qu'ils ont l'inconvénient d'être des paradoxes, renferment ces fâcheuses conséquences. Tout éloignées qu'elles sont, un temps viendra où des esprits moins sages développeront ces germes dangereux, et les mystiques d'Alexandrie pourront, sans trop d'erreur, s'intituler les nouveaux disciples de Platon.

Mais j'ai hâte de fuir le terrain de la critique, et je reviens à celui de l'admiration, que je n'aurai plus à quitter.

Platon a parfaitement démontré que la vertu ne consiste pas dans un seul acte vertueux, et que, pour être réelle, il faut qu'elle soit le résultat d'une longue pratique. Elle est, comme il le dit lui-même, « l'harmonie de l'habitude et de la raison. » Il a vu tout aussi bien que la vertu est une sorte de milieu, et que, la nature humaine étant ce qu'elle est, la voie la plus sûre à suivre est celle qui s'éloigne des extrêmes. Il recommande la tempérance, qui, « considérée toute

» seule, est assez insignifiante et mérite à peine » qu'on en parle, » mais qui donne aux autres qualités ou leur enlève tout leur prix. Laisser libre carrière à ses passions et chercher à les satisfaire est un mal sans remède; c'est mener une vie licencieuse et déréglée, qui ne peut conduire qu'à la honte et au malheur. La vertu et le bonheur se trouvent mille fois plus aisément dans la proportion et dans l'égalité. Aussi, en supposant que les âmes puissent faire un choix [1], comme elles en font un dans les Champs-Élysées, selon le récit d'Er l'arménien, le sage leur conseillerait de savoir se fixer pour toujours à un état médiocre, et d'éviter également les deux extrémités. Quand le prudent Ulysse, appelé le dernier, vient aussi pour choisir, il ne cherche point une de ces conditions brillantes et périlleuses où les passions de tout genre apprêtent à l'âme tant de chutes. « Le souvenir de ses longs revers l'ayant désabusé « de l'ambition, il chercha longtemps, et découvrit à « grand'peine, dans un coin, la vie tranquille d'un « homme privé, que toutes les autres âmes avaient « dédaigneusement laissée à l'écart. En l'apercevant

(1) Platon, *Lois*, I, 72; III, 186; VI, 351, VII, 12; *Gorgias*, 362; *République*, X, 289.

« enfin, il dit que, quand il aurait été le premier à « choisir, il n'aurait pas fait un autre choix. » Platon a poussé cette théorie de la tempérance jusqu'où elle peut aller; et ce n'est pas pour l'individu seulement qu'il a fait de la modération le gage le plus assuré de la vertu, c'est encore pour l'État. Tout puissant qu'il est et quelque nombreux qu'en soient les éléments, l'État ne peut vivre que par les mêmes principes qui font vivre les individus; l'excès le perd tout aussi bien qu'eux; et la démocratie exagérée d'Athènes ne peut pas plus se promettre le bonheur et la durée, que le despotisme sans frein de la monarchie des Perses. La tempérance, indispensable aux particuliers, s'ils veulent être heureux, l'est tout autant pour les peuples; et le législateur est bien aveugle, qui pousse à l'extrême le principe sur lequel il prétend organiser l'État, dont la tutelle lui est remise [1].

Je ne m'arrête point aux théories de Platon sur l'éducation; on sait assez tout ce qu'elles ont de vrai et de pratique, sans parler de leur grandeur et de leur noblesse. Parmi ceux qui, plus tard, ont écrit sur ce sujet, il n'en est pas un qui n'ait amplement

(1) Platon, *République*, X, page 292; *Lois*, III, 199.

puisé à cette source aussi pure qu'abondante, qui ne se tarira pas plus que la vérité. Tout en assurant que la vertu ne peut être enseignée, Socrate n'en fait pas moins les efforts les plus heureux pour l'enseigner à l'enfance, et c'est encore à lui qu'il faut demander la discipline qui fait les intelligences éclairées, les bons citoyens et les cœurs vertueux.

Jusqu'à présent, nous n'avons étudié sur ses traces que la vertu considérée en elle-même. Voici maintenant les conséquences sociales et religieuses de la vertu. Je commence par les premières.

C'est la vertu qui, s'épanouissant dans la justice et la bienveillance, est le véritable lien des sociétés. Que deviendraient-elles sans les relations de toute sorte que les citoyens qui les composent, forment entre eux? Et que seraient ces relations entre des êtres doués de raison, si la vertu n'en était la première base? C'est Jupiter lui-même qui l'envoya au genre humain, quand il voulut réformer l'œuvre trop incomplète des deux fils de Japet. Il n'y a d'amitié possible et durable qu'entre les hommes de bien; et la vertu, qui est la condition du bonheur individuel, est aussi la condition du bonheur dans la société. Les méchants ne peuvent rester longtemps unis. Si l'intérêt les rapproche un instant, bientôt il les

sépare. L'intérêt, aidé du vice, encore plus instable que lui, les arme les uns contre les autres; et la société, si elle n'était composée que d'êtres méchants, ne pourrait pas subsister un seul jour. Cet axiôme antique, que « Le semblable recherche le semblable, » n'est vrai qu'à moitié. L'homme de bien seul est ami de l'homme de bien. Le méchant ne saurait former jamais, ni avec le bon, ni avec le méchant, son semblable, une véritable amitié. Mobile et changeant comme il l'est, toujours différent de lui-même et contraire à lui-même, il peut encore bien moins ressembler à un autre et l'aimer. Plus un méchant se rapprochera de son pareil et fera société avec lui [1], plus il devra devenir son ennemi; car il lui fera quelque injustice. Et comment serait-il possible que l'offenseur et l'offensé restassent bons amis?

Au contraire, la vertu appelle naturellement, entre deux cœurs qui l'aiment d'une ardeur égale, la bienveillance mutuelle, garantie de la paix dans l'État. Les citoyens sont unis entr'eux, parce qu'ils recherchent en commun le bien, dont ils ont fait le devoir sacré de toute leur vie. Mais un cœur géné-

(1) Platon, *Protagoras*, page 38; *Lysis*, 59; *Phèdre*, 68.

reux ne se contente pas de cette bienveillance toute spontanée pour ceux qui lui ressemblent. La vertu lui inspire un sentiment plus difficile et plus rare. Comme il n'a pas seulement des gens de bien autour de lui, il faut qu'il sache vivre avec les méchants ; et comme il s'est interdit de jamais faire le mal, il n'en fera pas plus à ses ennemis qu'il n'en fait à ses amis. Loin de là ; il sait que le mal qu'on fait aux êtres méchants les rend encore plus vicieux qu'ils ne sont, comme ces bêtes rétives qu'un écuyer malhabile rend indomptables, par les coups qu'il leur donne. Faire du mal, même aux méchants, est une maxime qui n'est qu'à l'usage des tyrans ou des insensés, d'un Perdiccas, d'un Périandre, d'un Xerxès. Le sage, au contraire, adoucira le méchant par le bien qu'il lui fera, ou tout au moins par l'exemple de sa propre justice. Le méchant est par dessus tout digne de pitié, parce qu'il a l'âme malade, c'est-à-dire la partie la plus précieuse de lui-même. Il est vrai qu'il y a des cœurs tellement corrompus qu'ils en sont incurables, et leur vices sont montés à un tel excès qu'il est très-difficile ou même impossible de les guérir. Mais ce sont là des exceptions aussi rares qu'elles sont douloureuses. Pour la plupart des méchants, leurs maux laissant quelque espoir de guérison, il

faut à leur égard réprimer sa colère, et ne point se laisser aller à des emportements et à d'aigres réprimandes qui ne feraient que les cabrer, et les éloigner du remède [1].

Ce qui donne à tous ces préceptes de Socrate une grandeur et une originalité qui leur sont propres, c'est qu'il ne se borne pas à les exposer : il les pratique, et sa vie entière n'en est que la longue et pénible application. Dès qu'il a reçu du Dieu de Delphes sa mission sainte, et qu'il s'est éclairé lui-même, il ne cesse d'éclairer ses concitoyens. Sous les formes les plus bienveillantes, que n'exclut point l'ironie comme il l'entend, il leur donne les plus utiles conseils, et il porte dans les consciences sincères la lumière qu'il puise dans la sienne. C'est un devoir si étroit pour lui de faire du bien à ses semblables, et de les sauver, s'il le peut, qu'au prix même de la vie il ne renoncerait pas à le remplir. Les Athéniens lui diraient : « Socrate, nous rejetons l'avis » d'Anytus, et nous te renvoyons absous; mais c'est à » condition que tu cesseras de philosopher et de faire » tes recherches accoutumées, et que si tu y re- » tombes et que tu sois découvert, tu mourras. »

(1) Platon, *Lois*, I, page 13; IV, 264; *République*, I, 20.

Socrate n'hésiterait point à leur répondre : « Athé-
» niens, je vous honore et je vous aime ; mais j'obéi-
» rai au Dieu plutôt qu'à vous. Tant que je respirerai,
» et que j'aurai un peu de force, je ne cesserai de
» vous donner des avertissements et des conseils, et
» de tenir à tous ceux que je rencontrerai mon lan-
» gage ordinaire. Si même je me défends à cette
» heure, ce n'est pas pour l'amour de moi, comme
» on pourrait le croire ; c'est pour l'amour de vous,
» de peur qu'en me condamnant vous n'offensiez le
» Dieu. » Telle est la conviction de Socrate, telle est sa charité envers les autres hommes, que, quand on a entendu son apologie, on n'est pas étonné de le voir devancer de quelques siècles le christianisme lui-même, et dire aux citoyens de sa république : « Vous tous qui faites partie de l'État, vous êtes » frères : » car lui-même il n'a pas oublié un instant qu'il était le frère de ses bourreaux. [1]

On devine assez quelles sont les doctrines religieuses qui doivent couronner des doctrines morales de cet ordre, et la théodicée de Platon et de Socrate est bien facile à tirer de leur morale. Si la voix qui

(1) Platon, *Apologie de Socrate*, pages 93, 95 ; *République*, III, 187.

parle à notre conscience est celle de Dieu ; s'il est le législateur auquel nous devons tous obéir, si tous les hommes ne forment qu'une grande famille, il est clair que leur père commun, c'est Dieu lui-même, qui leur a permis de l'aimer, comme ils s'aiment entr'eux. L'homme est en communication perpétuelle avec lui. « Il ne saurait jamais lui échapper, « fût-il assez petit pour pénétrer dans les profon- » deurs de la terre, fût-il assez grand pour s'élever « jusqu'au ciel. » Encore bien moins pourrait-il l'emporter jamais sur les Dieux, et se soustraire à cet ordre inviolable qu'ils ont établi, et qu'il faut infiniment respecter. L'impiété la plus grave, après celle qui nie l'existence de Dieu, c'est de ne pas croire à sa providence; c'est de supposer qu'elle puisse un seul instant délaisser l'homme et le perdre de vue, livré sans contrôle à la fureur de ses vices ou à l'impuissance de ses vertus. Le titre le plus beau et le meilleur de l'homme, c'est d'être « un jouet « sorti des mains de Dieu. » Nous n'avons rien qui ne vienne de sa libéralité, et nous ne saurions assez le remercier par nos prières, par nos offrandes et par un culte assidu. Il est notre force, et nous ne sommes rien sans lui. « Dieu, suivant l'antique tradition, est le » commencement, le milieu et la fin de tous les êtres ;

» il marche toujours en ligne droite, conformément » à sa nature, en même temps qu'il embrasse l'univers. La justice le suit, vengeresse des infractions » faites à sa loi. Quiconque veut être heureux doit » s'attacher à elle, marchant humblement et modestement sur ses pas. Mais, pour celui qui se laisse » enfler par l'orgueil, qui livre son cœur au feu des » passions, et s'imagine n'avoir besoin ni de maître, » ni de guide, Dieu l'abandonne à lui-même; et, » ainsi délaissé, il ne tarde pas à payer la dette à » l'inexorable justice, et finit par se perdre, lui, sa » famille et sa patrie. [1] »

Puisque tel est l'ordre immuable des choses, que doit penser, et que doit faire le sage ? Évidemment, tout homme sensé pensera qu'il faut être de ceux qui s'attachent à Dieu. Mais quelle est la conduite agréable à Dieu ? Une seule ; car Dieu étant pour nous la juste mesure de toutes choses, et non pas l'homme, comme on l'a si vainement prétendu, il n'est pas d'autre moyen de s'en faire aimer que de travailler de tout son pouvoir à lui ressembler, autant, du moins, qu'il est donné à l'homme d'atteindre à cet inaccessible modèle. Assuré de cette

(1) Platon, *Lois*, liv. X, pages 267, 253; VII, 39; IV, 235; IV, 233.

affinité et de cette « parenté divine, » persuadé que la Providence veille sans cesse sur lui, comme sur le reste du monde, soutenu par l'assentiment de sa conscience lui rendant ce témoignage qu'il se soumet docilement à l'ordre général, que peut-il craindre dans l'univers entier? Comment son cœur se refuserait-il à croire à cette vérité consolante, qu'il n'y a rien à redouter pour l'homme de bien, ni durant cette vie, ni après la mort? Si quelques revers l'atteignent sur la terre, comment ne conserverait-il pas la ferme confiance que les Dieux lui accorderont ce qu'ils ne manquent jamais d'accorder aux gens de bien, l'adoucissement des maux qui les affligent, le changement de leur condition présente en une meilleure, tandis qu'au contraire, les biens moraux qu'ils possèdent, loin d'être passagers, leur sont acquis à jamais? C'est en de telles espérances, c'est en de « telles « ressouvenances » qu'il faut passer sa vie, les rappelant distinctement à soi-même et aux autres, en toute occasion, dans les moments sérieux comme dans ceux d'amusement [1].

Il me semble que, quand on a bien compris tout ce qu'a de magnanime et de fortifiant cette absolue

(1) Platon. *Lois*, liv. IV, page 234; X, 253; V, 266.

confiance en Dieu, on comprend mieux la tranquillité imperturbable de Socrate en face de la mort, sans d'ailleurs avoir peut-être la force de la partager. Il s'est appris dès longtemps à mourir; et la philosophie, qui enseigne à l'âme à subsister de sa vie propre et à s'isoler de « la folie du corps », n'est au fond, comme il le dit, qu'un apprentissage de la mort. Mais ce n'est pas là ce qui fait son inébranlable sécurité. Il pourrait être préparé à mourir et redouter cependant les conséquences dont la mort sera suivie. Mais pour lui de deux choses l'une : ou la mort est l'anéantissement absolu et la destruction de toute conscience, comme bien des gens sont trop portés à le croire ; ou c'est, comme on le dit, un simple changement et le passage de l'âme d'un lieu dans un autre. Si la mort est la privation de tout sentiment, un sommeil sans aucun songe, quel merveilleux avantage n'est-ce pas que de mourir? Car que quelqu'un choisisse une nuit ainsi passée dans un sommeil profond, qu'aucun songe n'aurait troublé, qu'il compare cette nuit avec toutes les nuits et tous les jours qui ont rempli le cours entier de sa vie, et qu'il dise en conscience combien il a eu de jours et de nuits plus heureuses et plus douces que celle-là. La mort étant quelque chose de semblable ; elle n'est pas un mal ; car alors

la durée tout entière ne paraîtrait plus ainsi qu'une seule nuit. Mais si la mort, comme le croit Socrate, est le passage de ce séjour à un autre, et que là soit le rendez-vous de tous ceux qui ont vécu, quel plus grand bien peut-on imaginer ? Il n'ose affirmer, malgré son espoir, qu'il s'y réunira bientôt à tous les hommes vertueux, frappés comme lui par l'iniquité. Mais ce qu'il affirme sans hésitation, et avec autant d'assurance qu'il affirmerait son existence présente, c'est qu'il trouvera dans l'autre monde, des Dieux, amis de l'homme, dont ils sont les vrais juges ; c'est qu'il est une destinée réservée aux hommes après leur mort, et que cette destinée, selon la foi antique du genre humain, doit être meilleure pour les bons que pour les méchants [1].

Telle est la foi de Socrate; tel est le dogme saint qu'il n'a point, de son propre aveu, révélé au monde, mais qu'il a consacré par sa mort, et comme scellé de son sang.

Ce n'est point ici le lieu de rappeler tous les arguments par lesquels Socrate essaie de démontrer l'immortalité de l'âme dans cette tragédie du Phédon. Je

(1) Platon, *Phédon*, pages 198, 199, 206; *Apologie de Socrate*, page 118.

ne dis pas qu'ils soient tous également puissants. Mais qu'importe ? Le spectacle de sa grande âme, et de la foi qu'il confesse en buvant le poison, est le plus invincible des arguments ; et tous ceux de la dialectique la plus habile ne valent pas celui-là. Sans doute, elles sont bien fortes les raisons qui persuadent Criton, Cébès, Simmias, Apollodore, et Phédon, témoin avec eux, et narrateur de ce drame déchirant. Mais l'exemple de Socrate persuade bien mieux encore. La vérité seule peut donner tant de constance. Il est vrai que le plus difficile n'est pas de croire avec Socrate ; ce n'est pas même de mourir avec autant de courage que lui : c'est de vivre comme il a vécu ; et nous devons nous dire qu'on n'a tant de confiance en la justice et la bonté de Dieu, que quand on les mérite par une irréprochable vie. Il n'y a que les cœurs purs qui voient aussi clair ; et le vice, même sans être incurable, a cette triste conséquence qu'en même temps qu'il nous ravit la vertu, il nous prive encore de la vérité. Il obscurcit la vie future, autant qu'il ternit et dégrade celle-ci.

Ainsi, pour Platon la vie à venir apparaît sous les couleurs les plus sereines ; et l'âme du juste peut y marcher sans trouble. La vie future est le complément nécessaire de la vie présente. Mais elle n'en

est point la réparation. L'homme n'a point à se plaindre ici-bas du sort que lui ont fait les Dieux ; et les biens dont il y jouit sont assez grands, quand il sait les acquérir par sa vertu, pour qu'il n'ait point à gémir de sa destinée. Mais il doit rendre compte de cette destinée à qui la lui a permise ; et ce sont des juges qui le recevront dans l'autre monde. Il comparaîtra devant eux dépouillé de tout cet attirail qui l'entourait durant l'existence, et qui empêchait ses semblables de le connaître à son prix réel. Le juge qui l'attend au-delà de cette vie doit examiner immédiatement [1] avec son âme l'âme de chacun, et il n'y aura point de subterfuge qui puisse lui cacher les fautes. On peut tromper les hommes sur la terre ; aux enfers, on ne trompe point Minos ; et la sentence qu'il rend est infaillible, comme la punition est inévitable pour le méchant qu'il condamne. C'est à l'homme, pendant qu'il vit, de s'assurer contre des vengeances qu'il dépend de lui de prévenir ; et s'il a su jouer « le jeu de la vie, » il n'a d'abord rien à perdre avec les hommes ; et il a tout à gagner avec les Dieux, pleins de bienveillance pour la vertu qu'ils ont inspirée et qu'ils récompensent.

Les adversaires de Socrate comme Callicles, Polus

(1) Platon, *Gorgias*, page 405.

et Gorgias, prennent tout cela pour des contes de vieille femme et n'en font aucun cas. Parce que la tradition populaire, écho assez obscur de la conscience humaine, leur présente des fables puériles, ils rejettent avec elle les grands principes qu'elle voile sous des allégories. Il est probable que de nos jours le scepticisme n'est guère moins répandu qu'au temps des Sophistes. Mais on peut répondre aux Calliclès de notre temps ce que Socrate répondait à ses contradicteurs : « Vous n'auriez droit de ne tenir » aucun compte de ces préjugés de la foule que si, » après bien des recherches, vous pouviez trouver » quelque chose de meilleur et de plus vrai. En » attendant, vous ne sauriez nous prouver qu'on » doive mener une autre vie que celle qui nous sera » utile, quand nous serons là-bas. Il nous faut suivre » la route qui conduit au bonheur et pendant la vie » et après la mort ; et le meilleur parti à prendre est » de vivre et de mourir dans la culture de la justice » et de la vertu [1]. »

Nous pouvons ajouter avec Socrate qu'il n'y a rien de plus important pour l'homme que d'avoir sur ces problèmes des idées justes ; car c'est de là que

(1) Platon, *Gorgias*, pages 405, 411 ; *Lois*, VII, 40 ; X, 220 ; *République*, X, 266.

dépend sa bonne ou sa mauvaise conduite. Les esprits légers n'y voient nulle conséquence. Mais comme l'intervalle qui sépare notre enfance de la vieillesse n'est rien en comparaison de la durée entière, il est bien aveugle l'être immortel, qui borne ses vues à un temps si court, au lieu de les étendre à toute la durée.

Voici donc à peu près l'ensemble de la morale platonicienne, considérée dans ses principaux traits, en laissant de côté tant de détails vrais et gracieux qui la parent et la complètent : étude approfondie de la conscience, et dans l'individu et dans l'humanité; notion du devoir donné pour guide et pour flambeau à la vie ; nécessité salutaire de l'expiation ; sagesse consommée, qui, à côté du devoir, ne refuse à l'homme ni le plaisir ni le bonheur; appréciation exacte de la nature et des effets de la vertu dans cette vie; magnanimité qui prend héroïquement son parti des épreuves auxquelles elle est soumise ; charité intelligente; humble soumission aux volontés de Dieu; espérance devant la mort; certitude d'une vie future; confiance sans bornes en la justice divine, à laquelle l'homme ne peut se soustraire; tel est le code moral de Socrate, ou plutôt sa religion, qui, depuis lui, n'a point cessé et ne cessera jamais d'être la religion des âmes éclairées et pures.

J'en terminerais ici l'éloge avec l'exposition, si je ne tenais à montrer encore quelle est la source où Platon a puisé tant de vérité, tant de grandeur et de justesse. C'est dans l'idée qu'il s'est faite de la nature humaine, idée pleine de la plus exquise mesure, qui n'exalte point l'homme et ne le rabaisse point, qui lui enseigne précisément ce qu'il est, qui ne le met point au-dessus de sa condition réelle, et qui ne le ravale point au-dessous, qui lui donne un légitime orgueil sans rien ôter à son humilité nécessaire, qui ne le fait ni trop puissant ni trop faible, et qui, sans l'enlever à aucun de ses devoirs sur la terre, lui montre sans cesse le ciel auquel il est destiné.

Socrate est le premier, je crois, parmi les sages, qui ait essayé de prouver, par une étude attentive, l'empreinte de Dieu marquée dans la nature de l'homme. Partant de cette idée profonde d'Anaxagore, que, dans le monde, l'intelligence est le principe de tout, il en tirait, comme il le dit dans le *Phédon*, cette conséquence qu'une intelligence ordonnatrice et créatrice doit avoir tout disposé pour le mieux, et que, pour connaître la nature de chaque chose, il n'y a qu'à chercher la manière la meilleure dont elle peut être. L'homme, dans ce qui se rapporte à lui, ne doit chercher à connaître, comme

dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait. Héraclite, avant Socrate, avait bien dit qu'en comparaison de l'homme, le plus beau des singes doit sembler laid, de même que l'homme le plus sage ne paraîtra qu'un singe vis-à-vis de Dieu, pour la sagesse et la beauté. Mais, loin de se borner, comme le philosophe Ionien, à l'étude du corps, Socrate, guidé par le grand principe du mieux, ne s'occupe que de l'âme; et c'est par elle seule qu'il veut étudier la nature humaine. Pour bien savoir ce qu'est véritablement l'âme, il n'y a qu'une méthode efficace et régulière. Au lieu de la considérer, comme on le fait trop souvent, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et tant d'autres misères, il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, telle qu'elle est en elle-même, dégagée de tout ce qui lui est étranger. Mais comme ceux qui verraient Glaucus le marin auraient peine à reconnaître sa première forme, défigurée par les flots, sous des amas de coquillages, d'herbes marines et de cailloux qui le cachent, ainsi l'âme s'offre à nos regards défigurée par mille passions et mille maux. Mais l'endroit par où il la faut considérer, c'est son goût pour la vérité. Il faut voir à quelles choses elle s'attache, quels commerces elle recherche, étant par

sa nature de la même famille que ce qui est divin, immortel, et impérissable ; il faut voir ce qu'elle peut devenir, lorsque, se livrant tout entière à cette poursuite, elle s'élève, par ce noble élan, du fond des flots qui la couvrent aujourd'hui [1].

Quand donc l'âme trouve-t-elle la vérité ? N'est-ce pas surtout dans l'acte de la pensée que la réalité se manifeste à elle ? Ne pense-t-elle pas mieux que jamais, lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue ni par l'ouïe, ni par la douleur ni par la volupté, et que renfermée en elle-même, et se délivrant, autant que cela lui est possible, de tout commerce avec le corps, elle s'applique directement à ce qui est, afin de le connaître ? N'est-ce pas alors que l'âme du philosophe méprise le corps, qu'elle le fuit et cherche à être seule avec elle-même? Est-ce par quelque sens corporel qu'elle saisit les Idées du bien, du beau, du juste, de la grandeur, de la force, en un mot l'essence de toutes les choses ? Est-ce par le moyen du corps qu'on atteint ce qu'elles ont de plus réel ? Ou bien ne pénètre-t-on pas d'autant plus avant dans ce qu'on veut connaître, qu'on y pense davantage et avec plusde rigueur?

(1) Platon, *Phédon*, page 277; *Hippias*, 121; *République*, liv. X, 273.

Mais l'âme, rattachée à l'intelligence infinie par son goût pour la vérité, s'y rattache bien plus étroitement encore par son goût pour le bien. C'est l'Idée du bien qui répand sur les objets de la connaissance, la lumière de la vérité, et qui donne à l'âme, qui connaît, la faculté de connaître. Cette Idée est comme le principe de la vérité et de la science. Mais quelque belles que soient la vérité et la science, on ne se trompera point en pensant que l'Idée du bien en est distincte, et les surpasse encore en beauté. De même que, dans le monde matériel, le soleil rend visibles les choses visibles, et qu'il leur donne en outre la vie, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même rien de tout cela ; de même les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles ; ils en tiennent encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même surpasse infiniment l'essence en puissance et en dignité. Mais Dieu n'a pas permis uniquement à l'homme de comprendre le bien, sans lequel l'univers resterait une énigme inexplicable ; il lui a permis encore de le faire [1], l'associant ainsi à sa grandeur ineffable. C'est en

(1) Platon, *Phédon*, pages 202, 203; *République*, VI, 47, 48, 56, 57; VII, 103, 108.

réalisant cette Idée du bien que la justice et les autres vertus empruntent d'elle leur utilité et tous leurs avantages. L'amour sous ses formes les plus attrayantes ou les plus austères, depuis la Vénus Uranie jusqu'à la Vénus populaire, ne consiste qu'à vouloir posséder le bien. L'homme se trompe souvent dans la recherche de ce qu'il aime. Mais c'est toujours au moins sous l'apparence du bon qu'il le poursuit; car c'est le bien, avec toutes les choses divines qui lui ressemblent, le beau et le vrai, qui nourrit et fortifie les ailes de l'âme, comme au contraire tout ce qui est laid et mauvais les souille et les détruit. On ne désire que ce qu'on croit bon ; et le bien, qui est la loi du monde et de l'intelligence de l'homme, est aussi la loi de sa volonté et la condition de son bonheur. Quand il ne fait pas le bien, c'est qu'il l'ignore; il lui suffirait de le voir pour s'y porter d'un irrésistible instinct. Placer le bonheur dans le plaisir, au lieu du bien, c'est la plus grande des absurdités; car « c'est croire que les appétits de la bête sont des garants plus sûrs de la vérité que les discours inspirés par une muse philosophe. » Ce qui nous honore véritablement, c'est d'embrasser ce qui est bien, et de perfectionner ce qui ne l'est pas, mais peut le devenir. Il n'est rien dans l'homme qui ait

naturellement plus de disposition que l'âme à fuir le mal et à poursuivre le souverain bien, et lorsqu'elle l'a atteint, à s'y attacher pour toujours [1].

Quand on se fait une si haute idée de l'homme, il n'est pas étonnant qu'on lui propose une si grande morale, et qu'on lui promette de si belles destinées.

Mais cette théorie est-elle un rêve? L'homme est-il autre en effet que ne le croit Platon? Sa nature est-elle inférieure à ce qu'en dit le philosophe? Le sage s'est-il trompé dans ses aspirations trop sublimes ou trop bienveillantes? Je le demande à la civilisation tout entière, au christianisme, à la philosophie. L'homme n'est-il pas ce que Platon le fait? Et comme Timée le dit dans un langage solennel et poétique, et tout ensemble profondément vrai: « Ne sommes-nous » pas une plante du ciel et non de la terre? » Comprendre l'homme autrement, c'est le méconnaître. Que tous les systèmes étroits et dédaigneux qui nient la grandeur humaine, le sachent bien: ils ne sont pas seulement dégradés et bas, ils sont de plus complétement faux. Ils se piquent d'observer les faits,

(1) Platon, *Banquet*, pages 306, 312, 318; *Phèdre*, 49; *Philèbe*, 431, 469; *Phédon*, 206, 281; *République*, VI, 56; VII, 108; *Lois*, V, 258.

et ce sont précisément les faits les plus manifestes qui leur échappent. Dans l'ordre général de la création, la place de l'homme est celle que Platon lui assigne. Le confondre avec les animaux, même les plus élevés, c'est être aveugle. Ne point avouer sa supériorité incommensurable ou plutôt la différence absolue de sa nature, c'est fermer les yeux à la lumière; c'est employer l'intelligence à renverser l'intelligence même. La science, depuis deux mille ans, en a beaucoup appris sur l'organisation physique de l'homme, et sur les propriétés de la matière, au milieu de laquelle il vit. Mais elle ne sait pas un mot de plus que Socrate sur la nature propre de l'homme et sur ses rapports véritables avec le monde et avec Dieu.

Ce qui me frappe peut-être encore davantage dans ces théories, que les siècles adoptent sans les changer, c'est qu'en découvrant à l'homme sa grandeur, elles ne lui ont rien célé de sa faiblesse. De telles clartés, entrevues pour la première fois, auraient pu éblouir de moins fermes regards. Mais ceux de Socrate ont vu le mal, comme ils voyaient le bien; et l'humilité de son âme n'a pas été moins sincère que le juste orgueil permis par de si nobles croyances. Quand le Dieu de Delphes déclare à Chéréphon qu'il

n'y a point au monde d'homme plus sage que Socrate, le philosophe est bien étonné d'un pareil éloge, qu'il est si loin de se décerner à lui-même. Il croit cependant à la parole du Dieu; car un Dieu ne peut mentir; et il reste longtemps dans une extrême perplexité sur le sens de l'oracle. Il se compare donc consciencieusement aux autres hommes, et la seule supériorité qu'il se trouve, c'est que les autres croient savoir, quand de fait ils ne savent rien, tandis que lui ne croit point savoir quand il ne sait point. C'est en cela seulement qu'il est un peu plus sage. Voilà donc jusqu'où peut aller la sagesse humaine. Quelle qu'elle soit, elle n'est pas grand'chose, ou plutôt elle n'est rien; car Apollon seul est sage, et le plus sensé d'entre les hommes, est celui qui, comme Socrate, reconnaît que sa prétendue sagesse n'est qu'un néant. Quant à la vertu purement humaine, elle ne va guère plus loin que la science; et lorsque Socrate met les vertus de notre monde en parallèle avec l'idéal qu'il conçoit, il trouve l'homme moins vertueux encore que savant. La demeure de la vertu est dans l'âme des Dieux, et l'on n'en découvre que de faibles vestiges sur la terre. Ce sentiment de faiblesse est si naturel à l'homme qu'il n'ose même pas tout ce qu'il peut, et qu'on n'a jamais vu un

homme parfaitement conforme dans ses actions, comme dans ses principes, au modèle de la vertu, autant que le permet l'infirmité de notre nature. Entre les mains de la Divinité, les hommes ne semblent guère à Socrate que des automates, dans lesquels il se rencontre à peine quelques parcelles de vertu et de vérité; et quand on reproche au philosophe de parler avec bien du mépris de l'espèce humaine, il demande qu'on excuse tant de dédain, parce que c'est en regardant du côté de Dieu que l'impression de cette vue divine lui a inspiré ces humbles aveux [1].

C'est que le plus grand mal de l'homme est un défaut que nous apportons tous en naissant, que tout le monde se pardonne, et dont par conséquent personne ne cherche à se défaire. On l'appelle l'amour-propre. Sans doute cet amour, précisément parce que la nature l'a mis en nous, a quelque chose de légitime et même de nécessaire. Mais il n'en est pas moins vrai que, quand il est excessif, il est la cause ordinaire de toutes nos erreurs. On s'aveugle si aisément sur ce qu'on aime! On juge si mal de ce qui

(1) Platon, *Apologie de Socrate*, pages 70 à 76; *Lois*, X, 267; *République*, VI, 34 et 38; *Lois*, VII, 41; *Phédon*, 299.

est juste, bon et beau, quand on croit devoir toujours préférer ses intérêts à ceux de la vérité! Quiconque veut devenir un grand homme ne doit pas s'aimer lui-même ni ce qui est à lui. Il ne doit aimer que le bien, soit en lui-même, soit dans les autres, sous peine de tomber dans sa conduite en mille fautes inévitables. Le devoir de tout homme, c'est d'être en garde contre cet amour désordonné de soi-même, et de ne pas rougir de s'attacher à ceux qui valent mieux que lui.

Ainsi, de quelque côté que l'on considère la doctrine de Platon, elle aboutit à ce grand résultat qu'elle admet dans la nature humaine deux principes différents, unis par des liens qui sont mystérieux, sans être obscurs. L'un de ces principes, qui nous rapproche de Dieu, doit dominer souverainement l'autre, qui nous ravale à la bête. Il est donné à l'homme de jouir, pour son bonheur et sa gloire, de deux ordres de biens, qu'il ne doit jamais confondre sous peine de se perdre : ici les biens divins de l'âme, la prudence, la tempérance, la justice et le courage, parties de la vertu ; là, les biens humains, encore précieux sans doute mais inférieurs, la santé, la beauté, la vigueur et la richesse. L'État s'égare comme l'individu, quand il donne la préférence aux

seconds sur les premiers, et qu'il tend à développer la fortune et le pouvoir des citoyens plus que leur vertu. [1]

Pour ma part, je cherche vainement ce qu'on pourrait objecter à ce noble système. Il n'est pas seulement le plus beau, il est encore le plus vrai; et l'expérience de la vie, pour qui la comprend dans toute sa sincérité et son étendue, ne fait que le confirmer de plus en plus. La vertu est difficile à l'homme; mais c'est pour lui le plus assuré des refuges. C'est elle, malgré des apparences contraires, qui mesure son bonheur; et c'est avoir une vue bien superficielle des choses que de douter de cette frappante vérité. Aussi, je l'avoue, je ne puis tenir le moindre compte de ces attaques dont le système platonicien a été, et sera certainement encore, le perpétuel objet. Il n'est pas pratique, a-t-on dit et répètera-t-on sans cesse; et l'on triomphera en proclamant que le philosophe connaît peu les hommes, qui sont tous si éloignés de l'idéal qu'il leur propose. D'abord, je crois que Socrate connaissait les hommes de son temps; et la preuve c'est qu'il ne s'est jamais

(1) Platon, *Lois*, V, 265; *Philèbe*, 469; *République*, IX, 227; *Lois*, I, 20; II, 93; V, 289,292; XII, 386; *République*, II, 65.

trompé sur le sort qui l'attendait. Trente ans avant d'être frappé par un jugement inique, il le prédisait, en conversant avec Gorgias et les Sophistes, dont il réfutait les funestes doctrines. Mais il faut ajouter que Socrate n'a pas moins bien connu les hommes de tous les temps. Les sociétés actuelles, bien que fort améliorées sous tant de rapports, sont encore bien vicieuses. Mais par leurs progrès moraux, dont elles sont plus fières apparemment que de leurs progrès matériels, elles donnent peu à peu raison au philosophe, qui les conviait à entrer dans ces voies salutaires. D'ailleurs, la question n'est pas en morale de savoir ce que sont les hommes; elle est surtout de savoir ce qu'ils peuvent et doivent être; et le sage trahirait sa conscience, et ceux à qui ses conseils s'adressent, s'il pensait plus au succès qu'au devoir. Au fond, il n'est personne qui conteste ces principes évidents. Mais comme il est plus aisé de critiquer ces admirables règles de conduite que de les suivre, on se dédommage contre le système des efforts qu'il demande. On le déclare inaccessible à la faiblesse humaine, pour ne point prendre la peine de monter jusqu'à lui. On se dispense de le réaliser, sous le vain prétexte qu'il n'est pas assez positif. Mais il n'en est rien, malgré tout ce qu'en peuvent

dire la passion ou l'intérêt dans leurs aveuglements. Ce système, tout idéal qu'il est, n'en est pas moins encore le seul pratique; et les dangers que l'on court quand on s'en écarte, sont en proportion de l'éloignement où l'on s'en tient.

Je termine ici ce que j'avais à dire du système de Platon, et je passe à celui d'Aristote.

Nous entrons avec lui dans un tout autre monde, et bien que nous restions encore dans une sphère très-élevée, nous aurons beaucoup à descendre. L'esprit grec est à son apogée avant Philippe et Alexandre; et la Grèce, qui est sur le point de perdre sa liberté, va commencer cette longue décadence qui, de chute en chute, durera encore plus de mille ans, et toujours au grand profit de l'intelligence humaine. Je ne dis pas qu'Aristote soit déjà sur la pente fatale; et à bien des égards, son vaste génie n'a pas de supérieurs, si même il a des égaux. Mais en morale, il est bien loin de son maître; et il est sorti de ces régions sereines où pendant vingt ans il avait pu être guidé par lui. Il connaît profondément la vie, et les tableaux qu'il en trace sont de la plus rare exactitude. Mais il ne s'élève point assez au-dessus d'elle. On dirait qu'il croit suffisant de la peindre,

sans chercher à la juger et surtout à la conduire. Il oublie trop souvent, malgré des prétentions contraires, que le moraliste doit être un conseiller et non un historien. Sans doute, l'expérience est une chose très-précieuse, et il est bon qu'en morale elle tienne sa place. Mais il ne faut jamais lui accorder qu'une place secondaire; et quand l'homme doit prendre une grande décision, il vaut mieux qu'il sache ce qu'il doit faire que de savoir ce que l'on fait. La conscience l'inspirera toujours mieux que la pratique la plus consommée de la vie. C'est qu'Aristote s'attache un peu trop aux faits, et qu'il ne s'attache point assez aux idées. Dans toutes les branches de la science, c'est là une méthode peu sûre, malgré ce qu'on en croit ordinairement. En morale, c'est une méthode fausse, parce que, dans le domaine de la liberté, les faits ne sont que ce que nous voulons qu'ils soient, et qu'ils importent beaucoup moins que les principes et les intentions qui les produisent.

Cependant, tout différent qu'Aristote est de Platon, il n'a pour ainsi dire point une seule théorie qu'il ne la lui emprunte. Toutes celles qu'il expose, il les lui a prises, en les transformant. Le caractère générale de sa morale est tout autre; mais les doctrines particulières sont au fond les mêmes. Cela se com-

prend sans peine. On ne peut pas être si longtemps le disciple d'un tel maître sans recevoir beaucoup de lui, quelque indépendant et quelque fort qu'on puisse être par soi-même. On peut bien combattre quelques-uns des enseignemens qu'on a entendus, comme Aristote a combattu le système des Idées, avec plus de sévérité souvent que de justesse. Mais tout en se faisant un adversaire, on ne reste bien des fois qu'un écho, et en désapprouvant l'ensemble de la doctrine, on reproduit, à son insu, une foule de détails qu'on en tire, sans même les reconnaître. Ce n'est point être injuste envers Aristote que de douter qu'il eût fait jamais sa morale, s'il n'eût été à l'école de Platon. C'est là qu'il a trouvé tous les germes de ses grandes théories sur le bien, sur la vertu, sur la tempérance et le milieu, sur le courage, sur l'amitié, etc.

Voilà d'où viennent les ressemblances. La différence radicale s'explique encore mieux, s'il est possible.

On a vu dans Platon quelle était sa doctrine psychologique, et la démarcation profonde qu'il établissait entre l'âme et le corps ; il faudrait dire plutôt, l'intervalle infranchissable qu'il met entre les deux principes dont l'homme est composé, comme l'atteste hautement le témoignage de la conscience

et la voix du genre humain. L'âme est, pour Platon, l'élément supérieur et distinct, qui a sa nature et ses destinées propres ; et lorsque Criton désolé demande à Socrate qui va boire le poison : « Socrate, com-» ment t'ensevelirons-nous ? » Socrate lui répond : « Tout comme il vous plaira, si toutefois vous » pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas. » Puis regardant avec un sourire plein de douceur ses disciples tout en larmes ; « Mes amis, ajouta-t-il, » soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais » d'une manière toute contraire à celle dont il a » voulu me cautionner auprès des juges. Il répon-» dait pour moi que je ne m'en irais pas. Vous » au contraire, répondez pour moi que je ne serai » pas plus tôt mort que je m'en irai jouir de félicités » ineffables, afin que le pauvre Criton prenne les » choses plus doucement, et qu'en voyant brûler » mon corps ou le mettre en terre, il ne s'afflige pas » sur moi, comme si je souffrais de grands maux, et » qu'il ne dise pas à mes funérailles qu'il expose » Socrate, qu'il le porte, qu'il l'enterre. Car il faut » que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que » parler improprement, ce n'est pas seulement une » faute envers les choses ; mais c'est aussi un mal » que l'on fait aux âmes. Il faut avoir plus de cou-

» rage et dire que c'est mon corps que tu enterres;
» enterre-le donc comme il te plaira, et de la manière
» qui te paraîtra la plus conforme aux lois [1]. »

Aristote n'a pas profité de cet avertissement suprême; et il est difficile de parler de l'âme plus improprement qu'il ne l'a fait. Il l'a confondue avec le corps, auquel elle est jointe, et dont elle n'est selon lui que l'achèvement, ou pour prendre son langage, l'Entéléchie. Plus coupable que Criton, ce n'est pas sous le coup de la douleur qu'il commet cette confusion déplorable; c'est dans un de ses ouvrage les plus élaborés et les plus approfondis, le *Traité de l'âme*. Il parcourt la nature entière pour démontrer que le principe qui sent et pense en nous, est le même qui nourrit notre corps et qui fait végéter la plante. L'âme n'a donc point d'existence propre; elle est toute corporelle; et Aristote, par un silence assez peu philosophique, en ce qu'il est peu courageux, ne dit pas un mot de l'immortalité de l'âme, que tend à nier toute sa doctrine unitaire et matérialiste.

Ainsi, Platon distinguant l'esprit et la matière a

(1) Platon, *Phédon*, page 315 et suiv. de la traduction de M. Cousin. J'ai déjà cité ce passage, à une intention analogue, dans ma préface à la traduction du *Traité de l'âme*, p. LI.

sans cesse les yeux fixés sur la vie future, qui complète et qui explique celle-ci. Aristote, au contraire, ne s'inquiète en rien de la vie future, parce qu'il n'y croit pas, non plus qu'à une âme immatérielle. De là, toute la différence des deux systèmes, séparés de la distance d'opinions diamétralement opposées.

Un côté où Aristote reprend l'avantage, sans compenser d'ailleurs cette profonde infériorité, c'est celui de la forme. Tout admirable qu'est l'art de Platon, on sent de reste que le dialogue ne peut être l'instrument de la science. Quand le dialogue reproduit les entretiens d'un Socrate, et que c'est un Platon qui l'emploie, on en comprend la grandeur et la beauté. Dans d'autres mains, sans parler même des mains maladroites et vulgaires, c'est un moyen insuffisant et trop peu sérieux ; c'est un jeu d'esprit qui fausse et obscurcit la pensée, sans lui donner la moindre grâce. Aristote s'est bien gardé de suivre ce dangereux exemple ; et il a imposé à la science la forme didactique que depuis lors elle n'a point dû changer. C'est un grand mérite sur lequel j'ai insisté ailleurs [1], et dont il faut lui savoir beaucoup de gré. En morale, ce mérite est éclatant ; car la

(1) Voir ma préface à la traduction du *Traité de l'âme*, p. LXXII.

sévérité même de son génie s'accorde parfaitement avec le grave sujet qu'il traite. Je ne veux pas dire que la Morale à Nicomaque, le plus achevé des trois ouvrages de morale qui nous sont parvenus sous le nom d'Aristote, soit composée d'une manière irréprochable. Tant s'en faut. Par suite des circonstances qu'on connaît, l'auteur n'a pas pu y mettre la dernière main ; et de plus, selon toute apparence, le temps y a fait plus d'une injure. Mais cependant, malgré ces ruines trop manifestes, la morale a reçu d'Aristote la forme scientifique qui lui convient, et qu'elle ne doit pas quitter. Il en résulte que pour exposer son système, nous n'aurons point à chercher un autre ordre que celui qu'il a choisi lui-même.

Il débute par un excellent principe qu'il demande à Platon, sans le comprendre d'ailleurs comme lui. On n'agit jamais, dit-il, qu'en vue du bien. A l'entendre poser cet admirable axiôme pour son point de départ, on pourrait croire qu'il va suivre les traces de son maître, et marcher dans le même chemin avec plus de méthode et de régularité. Mais il n'en est rien ; et cette première illusion, qu'on perd bientôt, sera suivie de bien d'autres, dont il faudra également se défendre. On agit toujours en vue du bien, mais c'est en vue de son propre bien ; et Aristote n'hésite

pas à établir comme un principe incontestable, que le bonheur est la fin dernière de toutes les actions de l'homme. Il ne s'agit donc plus ni de devoir ni de vertu, donnés par Socrate et Platon pour la fin suprême de la vie humaine; il s'agit du bonheur uniquement; et le philosophe, sur ce terrain glissant, va rechercher les conditions du bonheur, tel qu'on le comprend d'ordinaire et qu'on le poursuit dans le monde.

Il est à peine besoin de dire qu'on ne trouvera, dans le système d'Aristote sur le bonheur, aucun de ces sentiments vulgaires et grossiers, dont plus tard l'Épicuréisme a fait étalage. Loin de là, l'idée qu'il se fait du bonheur est délicate et même élevée; et cette première et capitale erreur étant admise, il la corrige, sans d'ailleurs la reconnaître, par les développements qu'il lui donne. Il se demande avec une sagacité profonde quelle est la fonction spéciale de l'homme; et d'après les grands enseignements qu'il a reçus dans l'école Platonicienne, il répond que l'œuvre propre de l'homme, et son privilége parmi tous les êtres animés, c'est l'activité de l'âme dirigée par la vertu. Ce sera donc là évidemment la condition première de son bonheur; car un être qui va contre la fin que sa nature lui impose, est à la

fois un être dépravé et malheureux. Mais il n'est pas moins évident que la vertu à elle seule ne fait pas le bonheur, et le philosophe en atteste, avec toute vérité, et l'expérience de la vie, et l'opinion commune, à laquelle il semble tenir beaucoup plus qu'il ne convient. Il faut lui accorder que la vertu est très-loin de suffire au bonheur, tel que le vulgaire l'entend ; et que réduite à ses propres ressources, elle fait, aux yeux de la foule, une assez triste figure. Aussi, à cette condition première, Aristote en joint bien d'autres. Il trouve qu'il est très-difficile d'être heureux, quand on est dénué de tout ; et que ce sont des instruments indispensables que les amis, la richesse et l'influence politique. Voilà déjà bien des choses. Mais comme il en est beaucoup d'autres dont la privation altère le bonheur de ceux à qui elles manquent, il faut joindre à ces premiers éléments nécessaires pour être heureux, la noblesse de la naissance, une honorable famille et même la beauté : « En effet, dit assez juste-» ment Aristote, on ne peut pas affirmer d'un homme » qu'il soit heureux, quand il est d'une difformité » repoussante, quand il est d'une mauvaise nais-» sance, ou quand il est isolé et sans enfants, ni » même quand ses enfants et ses amis sont d'une » perversité incurable. » Ce n'est pas même tout

encore. « Comme une seule hirondelle ne fait pas le » printemps, » et comme un seul acte vertueux ne constitue pas la vertu, il faut au bonheur une continuité qui le développe et qui l'affermisse. On ne peut assurer d'un homme qu'il soit heureux, parce qu'il l'est quelques instants. Il faut qu'il le soit durant la meilleure partie de sa vie, si ce n'est durant sa vie entière. Voilà tout ce qui est requis pour le bonheur véritable.

Aristote est tellement satisfait et de sa définition du bonheur et de la haute idée qu'il s'en fait, qu'il n'hésite point à le regarder comme une chose surhumaine. Qui peut se flatter, d'abord, de réunir tant de conditions exceptionnelles? Et qui peut se flatter surtout de les conserver longtemps, même quand il lui a été donné de les réunir? Il y a là quelque chose de mystérieux et de divin qui dépasse l'homme, bien que ses efforts personnels ne soient pas tout à fait impuissants. Le bonheur est donc comme toutes les choses supérieures et divines : placé au-dessus de nos louanges, il mérite nos respects et nos hommages, de même qu'on ne fait pas l'éloge des dieux, mais qu'on les adore.

Je ne nie pas qu'il y ait du vrai dans cette théorie, et je conçois jusqu'à certain point ce fétichisme du

bonheur. Il faut être bien favorisé du ciel pour réunir à la fois, et conserver de longues années, vertu, richesse, naissance, beauté, affections, etc.; et le fortuné mortel qui jouit de tant de trésors, est assez rare dans l'espèce humaine pour qu'on l'admire, quand il se rencontre. Mais je dis que c'est une erreur déplorable de donner à la vie le bonheur pour fin suprême. C'est tout ensemble mal observer les faits, et fausser la conscience. En fait, je soutiens que l'homme ne recherche pas le bonheur dans tous ses actes. Il est une foule de cas où, même sans être un héros, il sacrifie, de propos délibéré, tout ce qui s'appelle le bonheur au devoir, bien autrement impérieux que l'intérêt. Aristote n'était pas si loin de ces guerriers de Marathon et des Thermopyles, tombés pour la patrie, et qui ne songeaient guère apparemment à leur bonheur, en se faisant tuer à leur poste. Mais la conscience, interrogée par le philosophe, répond plus clairement encore que l'histoire; elle nous dit avec un accent que nous ne pouvons méconnaître, que le bonheur n'est rien, quand on le met en balance avec le devoir, et que c'est une perversité de lui donner la préférence. En général, Dieu et la conscience nous demandent très-rarement ces douloureux sacrifices; et la plupart du temps, la vertu

n'exclut point le bonheur, au sens restreint où le comprend Aristote. Dieu a voulu que, dans le cours ordinaire des choses, l'homme pût rechercher le bonheur sans manquer à la vertu. Mais il n'est pas moins certain qu'il veut aussi que, dans les circonstances suprêmes où s'élève le conflit, ce soit le bonheur qu'on immole, au profit du devoir qui ne doit jamais fléchir. C'est là le premier axiôme de la sagesse; c'est le seul qui soit conforme à la réalité, et qui soit digne d'une philosophie éclairée. Se tromper sur cette base de la loi morale, c'est risquer de ne rien comprendre à la vie humaine; et il faudra bien des efforts de génie pour ne point se perdre sur cette voie périlleuse.

De cette erreur essentielle, en sont sorties bon nombre d'autres, moins graves, mais encore très-fâcheuses.

Celle qui se présente tout d'abord, c'est d'avoir subordonné la morale à la politique. Au début de son ouvrage comme à la fin, Aristote soutient cette opinion étrange, que c'est la politique qui est la science fondamentale ou architectonique, pour emprunter son expression; et il entend par là, « que la » politique détermine non seulement quelles sont les » sciences indispensables à l'existence des États,

» mais encore celles que les citoyens doivent ap-
» prendre, et dans quelle mesure il faut qu'ils les
» possèdent. » Pour donner à sa pensée toute la clarté désirable, il ajoute « que le but de la poli-
» tique embrassant les buts divers de toutes les
» autres sciences, c'est elle qui est la science du
» bien suprême de l'homme [1]. » Ce n'est donc pas seulement parce que l'État est plus important que l'individu, et parce qu'il est plus beau de faire le bonheur d'une nation que celui d'un seul homme, que la politique est au-dessus de la morale ; elle la dépasse encore en dignité scientifique, et son objet est supérieur de toute la distance d'une science partielle à une science générale et complète. Aussi, Aristote fait-il de la morale un simple préliminaire de la politique, qui seule peut « achever selon lui, la philosophie des choses humaines, » que la morale ébauche d'une manière assez imparfaite.

Soumettre sous ce rapport la morale à la politique, ce n'est pas moins que renverser l'ordre des choses. C'est précisément le contraire qui est le vrai ; et la politique n'a pas un principe que la mo-

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*, livre I, ch. 1, §§ 9—12, et la fin de l'ouvrage.

rale ne le lui donne. Je demande ce que serait la législation dans les États si la morale ne l'inspirait pas ; ce que serait le gouvernement sans la justice, et ce que deviennent les sociétés sans les mœurs. La science vraiment architectonique, antérieure parce qu'elle est individuelle, supérieure parce qu'elle donne la loi et ne la reçoit pas, c'est la morale. La politique, il faut en convenir, ne lui obéit qu'à grand'peine. Dans la pratique si difficile de l'administration sociale, les gouvernements s'inquiètent assez peu d'elle, et ils la violent parfois audacieusement, si ce n'est toujours avec impunité. Mais c'est là une infériorité de la politique loin d'être son avantage. Elle ne brave pas, d'ordinaire, la morale par perversité ; mais elle l'ignore ; et ce sont les peuples qui paient ses aveuglements et ses vices. A un autre point de vue, si l'État peut beaucoup pour le bonheur de l'individu, étant assez puissant pour disposer de lui à son gré, il ne peut pas grand'chose pour sa vertu. Les Athéniens ont beau condamner Socrate à mort ; ils ne peuvent ni vaincre ni corrompre sa conscience ; et si la liberté lui était rendue, il n'en userait que pour continuer sa mission philosophique. Mais on conçoit aisément que, dès qu'on fait une si grande part au bonheur, il faut en

faire une non moins grande et non moins erronée à l'État. Il décide du bonheur, puisqu'il décide de la vie, s'il le veut ; et l'on arrive ainsi par une conséquence assez spécieuse, si ce n'est fort raisonnable, à subordonner la morale, qui ne se flatte guère de cet absolu pouvoir.

Pour être juste, il faut dire que c'est peut-être Platon qui a induit Aristote à cette méprise. Dans la République [1], Socrate exprime cette opinion qu'il est plus facile d'étudier la justice dans les États que dans les hommes, de même qu'il est plus facile de lire de grosses lettres que d'en lire de très-petites ; et comme les caractères de la justice et des autres vertus lui semblent plus apparents dans l'État, c'est là qu'il veut les rechercher. On sait d'ailleurs qu'il n'en fait rien ; et que c'est tout au contraire à la conscience de l'individu qu'il s'adresse, projetant sur la société les clartés de ce foyer, splendide, tout étroit qu'il est. Mais le disciple a pu se tromper à ce conseil, que le maître ne suivait pas après l'avoir donné, et croire que la politique avait des lumières que la morale ne possédait point et qu'elle ferait bien d'emprunter.

(1) Platon, *République*, II, 86, 87.

Du reste, Aristote ne croit pas que la science morale et politique soit susceptible d'une grande précision ; et il a bien l'air de supposer qu'elle doit se contenter de simples généralités, plus ou moins contestables. Que sa modestie s'en remette au temps du soin de compléter les esquisses qu'il essaie, on peut le concevoir. Mais il ne s'en tient pas à cette louable réserve ; et se rappelant la certitude des mathématiques, il déclare qu'il ne faut point exiger de toutes les sciences une rigueur égale. Il se pourrait bien que la morale en particulier ne lui parût capable que d'une simple probabilité. Le motif qu'il en allègue n'est pas très-fort ; mais il est du moins très-conséquent avec l'ensemble de son système : c'est qu'il n'y a pas de sujet qui donne lieu à des opinions plus divergentes et plus larges que le bien et le juste, puisqu'on va jusqu'à en faire de simples prescriptions de la loi, sans vouloir leur reconnaître aucun fondement dans la nature. Mais il faut répondre au philosophe que, si, au lieu de prendre l'opinion pour guide, il eût pris la conscience, et qu'il eût donné pour but à la vie humaine le devoir au lieu du bonheur, il n'aurait point éprouvé ces hésitations. Oui ; les règles du bonheur sont très-variables, et elles changent à peu près avec chaque

individu ; mais celles du devoir ne le sont pas ; et s'il est une science qui puisse être précise, c'est la morale. Platon, tout admirateur qu'il était des mathématiques, ne les a jamais préférées ; et Descartes, quelque grand mathématicien qu'il fût, n'a pas hésité à dire que ses démonstrations morales surpassaient en certitude et en évidence les démonstrations de sa géométrie [1]. Aristote ne parle pas de la morale avec cette haute conviction ; et il transporte dans la science quelque peu de ce scepticisme dont l'opinion vulgaire est entachée. Mais les lois de la morale sont tellement certaines que l'homme très-souvent leur immole sa vie ; et il n'y a point d'autre science, ce semble, qui puisse se glorifier d'une autorité pareille.

C'est une faute qu'il faut fuir avec soin, d'attacher à l'opinion commune une importance trop grande. Elle n'a point à décider en philosophie, quoique la philosophie ne la dédaigne ni ne la néglige. Ce n'est point à elle qu'il faut demander quel est le but suprême de la vie. Mais Aristote voit que la plupart des hommes recherchent le bonheur, et il en con-

(1) Descartes, *Dédicace des méditations*, p. 220, édition de M. V. Cousin.

clut que le bonheur est le souverain bien, comme si, dans ces matières il y avait d'autres oracles que ceux de la conscience, et que le sens commun pût être substitué à la raison. Platon est bien autrement sage. Il respecte trop ses semblables, créatures sorties comme lui des mains de Dieu et capables de vertu, pour dédaigner même les traditions populaires. Mais il les explique, et ne les subit pas comme la règle de ses théories. Il les interroge en interprétant leurs réponses ; et l'acquiescement qu'il leur donne, quand il n'y peut rien substituer de mieux, est encore une autorité supérieure qu'il leur confère, en les réduisant à la portion de vérité qu'elles renferment. Il veut bien les consulter sur ces mystères qui dépassent l'intelligence humaine, tout en la sollicitant. Mais pour ces grandes vérités que la conscience porte si clairement en elle, il ne consulte que la conscience; et c'est à l'observation attentive de l'âme qu'il les demande, sans s'occuper en rien de l'opinion ou des apparences.

Voici encore une conséquence fâcheuse de cette fausse théorie du souverain bien confondu avec le bonheur. Aristote n'a rien compris, qu'on me passe la hardiesse de cette censure, à la théorie de Platon sur le bien en soi. Il traite le système de son infail-

lible maître avec une sévérité qui, à bien des yeux, peut passer pour une injustice. Je ne m'arrête pas aux arguments trop subtils qu'il lui oppose; on les trouvera dans ses ouvrages. Mais je les résume tous en un seul qui, sans être formellement exprimé, ressort de l'ensemble de tous les autres : la théorie du bien en soi est une chimère; elle n'a rien de réel ni de pratique; elle est aussi peu utile que vaine. Aristote insiste beaucoup sur cette considération que le bien qu'il cherche, et que doit étudier la morale, est un bien purement humain, un bien accessible à l'homme. On dirait vraiment à l'entendre que Socrate a vécu dans le monde des songes; et que ce long exercice d'une vertu héroïque n'a été qu'un long malentendu de sa part, et une perpétuelle duperie. Mais Platon se flatte, tout aussi bien qu'un autre, de ne chercher qu'un bien humain. Qu'a-t-il donc voulu dire en parlant du bien en soi, considéré dans ses rapports à la conduite de la vie? Uniquement ceci : qu'en écoutant les inspirations de la conscience, chacun de nous doit faire ce qui lui semble bien, indépendamment de toutes les conséquences utiles ou nuisibles que peut avoir l'acte imposé par la loi morale. Mais Aristote, qui ne voit le bien que dans le bonheur, et qui, sans se l'avouer

positivement, ne juge un acte bon qu'autant qu'il est profitable, se demande bien vainement où est ce bien en soi et ce qu'il est. Il reproche à Platon d'avoir placé ce bien imaginaire en dehors des choses dont il le sépare, et d'avoir créé une Idée parfaitement creuse et sans substance. C'est une accusation absolument insoutenable ; et s'il est un philosophe qui ait mêlé le bien aux choses, et qui l'ait retrouvé sous toutes les formes dans le monde entier, c'est Platon, à qui l'on a pu avec toute raison attribuer l'invention de l'optimisme. Seulement, Aristote, que l'on croit le plus exact des observateurs, a négligé en ceci un fait considérable que n'a point omis Platon. Toutes les consciences éclairées et vertueuses s'accordent sur les principes généraux qui doivent conduire la vie et s'appliquer aux actes particuliers. Telle circonstance étant donnée, on peut être certain que deux cœurs vertueux se conduiront identiquement, et par les mêmes motifs. D'où vient cet accord de deux âmes qui ne se communiquent point ? Comment s'entendent-elles sans se parler? C'est qu'une même voix leur parle à l'une et à l'autre; c'est que le bien qu'elles pratiquent, en y obéissant, ne vient pas d'elles et découle d'une source plus haute, que Platon dérive de Dieu lui-même. Tel est le bien en soi, que l'homme

réalise autant que le permet sa faiblesse, en faisant le bien, uniquement parce qu'il est le bien ; et qu'il fait remonter jusqu'à Dieu, quand il veut savoir d'où viennent les échos de sa conscience.

La connaissance du bien en soi n'est donc pas aussi futile qu'Aristote veut bien se le persuader. Sans doute elle ne peut pas servir, comme il le lui reproche ironiquement, à donner au tisserand, au maçon, au général, au médecin plus d'habileté dans leur art spécial. Mais elle est indispensable à l'homme pour savoir quelle est la loi morale qui doit le régir et d'où elle vient. Il n'y aurait plus qu'à déclarer que le médecin, le général, le maçon et le tisserand ne sont pas des hommes. Il faut estimer certainement très-haut les services qu'ils rendent à la société. Mais la philosophie, qui ne connaît point toutes ces distinctions superficielles, croit qu'elle doit s'occuper beaucoup plus de leur vertu que de leur fortune ; et voilà pourquoi elle leur conseille, non point comme artistes, mais comme hommes, de penser au bien en soi, qui tient à leur insu beaucoup plus de place dans leur vie que les arts qui les font vivre.

Kant prétend que les Écoles grecques ne purent jamais résoudre leur problème de la possibilité pratique du souverain bien, parce que s'en tenant à

l'usage que l'homme fait de sa libre volonté, elles croyaient, dit-il, « n'avoir pas besoin en cela de » l'existence de Dieu [1]. » On voit combien le reproche serait injuste et faux, si on l'appliquait à Platon. Mais il n'est que trop vrai si Kant entend parler d'Aristote. Il a mal résolu la question du souverain bien ; et il n'y a fait intervenir Dieu à aucun degré, si ce n'est de cette intervention obscure qu'on appelle le hasard, dans la distribution des biens extérieurs. Mais ce n'est pas précisément parce qu'Aristote se passe de Dieu qu'il résout mal le problème ; c'est parce qu'il confond le bien et le bonheur, tout distincts qu'ils sont, et qu'il communique à l'un, qui devrait être immuable et absolu, toute la caducité et l'inconsistance de l'autre.

Je viens de signaler une erreur capitale dans le système d'Aristote ; et je ne me suis pas fait faute de montrer tout ce qu'elle avait de déplorable. Mais cette erreur n'a pas eu toutes les conséquences désastreuses qu'elle pouvait avoir ; et elle s'est trouvée corrigée par l'âme élevée du philosophe, comme celle que je reprochais à Platon sur la liberté.

(1) Kant, *Critique de la raison pratique*, livre II, ch. 5, p. 336, traduction de M. Barni.

Aristote n'a point versé dans ces théories égoïstes que suggère trop aisément l'Eudémonisme ; et il n'a jamais supposé que le bonheur de l'homme pût consister à s'isoler de la société, au milieu de laquelle il vit, et pour laquelle la nature l'a créé, ainsi qu'il l'a si souvent répété dans sa Morale et dans sa Politique. En outre, comme il a donné la première place à la vertu parmi les éléments indispensables du bonheur, il s'est attaché à elle à peu près exclusivement, et il a négligé ces conditions secondaires dont il semblait un instant faire un cas exagéré. Aussi, à part cette première et très-grave critique que j'ai dû lui adresser, je n'aurai plus guère pour lui que des éloges.

Sans pouvoir se rendre compte aussi clairement que Platon de la méthode qu'il suivait, et se défiant même un peu de la science morale, il a souvent porté dans ses analyses une précision et une rigueur qu'il serait impossible de surpasser. On pourrait les prendre pour de vrais modèles, si les allures du génie n'étaient point inimitables. Je citerai particulièrement l'analyse de la vertu, à laquelle il a consacré plus d'un livre entier. Selon lui, on ne peut bien comprendre et s'assurer le bonheur qu'à la condition de savoir ce qu'est la vertu ; et la vertu

elle-même ne se comprend que par l'étude de l'âme, qu'Aristote recommande, par un conseil assez vain, à l'homme d'État aussi bien qu'au philosophe. Il reconnaît dans l'âme deux parties distinctes, sans parler d'autres facultés secondaires : la partie douée de raison, et la partie qui, sans posséder la raison en propre, est capable cependant de l'entendre et d'y obéir. Cette division n'est pas tout à fait originale, et elle est empruntée peut-être à Platon. Mais Aristote en tire une conséquence complétement neuve : il partage les vertus en deux grandes classes, les unes qu'il nomme intellectuelles, et les autres qu'il nomme spécialement morales. La prudence, par exemple, est une vertu intellectuelle, tandis que le courage est une vertu morale. La prudence semble s'identifier avec l'intelligence et n'est qu'une de ses faces, tandis que le courage ne peut se suffire à lui-même et n'est rien sans la faculté supérieure de la raison, qui l'éclaire, et à laquelle il doit se soumettre. C'est ainsi que Platon avait déjà reconnu la partie raisonnable de l'homme, et la partie passionnée, appelée par lui la colère, qui se portait au secours de la raison contre la partie brutale de notre nature, uniquement dominée par les instincts et les besoins matériels.

On a pu trouver qu'Aristote n'avait point approfondi suffisamment cette distinction; et dans ses ouvrages, tels du moins qu'ils nous sont parvenus, la théorie des vertus intellectuelles est un peu sacrifiée à celle des vertus morales. Ce défaut est réel, bien qu'Aristote n'en soit peut-être pas responsable. Mais la distinction qu'il fait n'en est pas moins vraie, et elle ne mérite pas les critiques que lui ont adressées quelques moralistes, Schleiermacher entr'autres. Les qualités de l'esprit ne sont pas tout à fait celles du cœur, et l'on aura toujours raison de les distinguer dans la science, comme on les distingue dans les relations de la vie. Le philosophe n'a pas voulu dire autre chose; et le seul reproche qu'il ait encouru, c'est de n'avoir point poussé cette théorie assez loin. Elle vaudrait bien la peine qu'une main habile la reprit sur ces traces et en tirât tout ce qu'elle renferme.

Si les vertus intellectuelles se développent par l'enseignement et l'expérience, la vertu morale se développe surtout par l'habitude; et Aristote insiste beaucoup plus que ne l'avait fait Platon sur ce caractère essentiel de la vertu. Il s'ensuit que la vertu et le vice ne sont pas donnés à l'homme par la nature: elle n'en donne que les germes, et c'est ensuite à

chacun de nous, par les actes qu'il répète, d'accroître ou d'étouffer ces germes bons ou mauvais. Les choses de nature ne changent pas; et la pierre, qui a la propriété naturelle de tomber par sa pesanteur, fût-elle lancée mille fois en l'air, ne prendra jamais l'habitude d'y monter. L'homme, au contraire, qui n'est pas soumis aux lois immuables de la matière, peut changer ses habitudes à son gré; et plus il fera souvent une chose, plus il apprendra à la bien faire. De là, dans l'éducation, l'importance décisive d'inculquer, dès le début, à l'enfant de bonnes habitudes, qu'il puisse continuer durant le reste de sa vie, et de lui apprendre, dès son âge le plus tendre, comme le veut si bien Platon, où il doit placer ses joies et ses peines; car c'est en observant ce que nous causent de plaisir ou de douleur les actes de vertu, que nous pourrons juger des progrès que nous aurons faits dans la route du devoir.

Trois conditions sont requises pour qu'une action soit réellement vertueuse : d'abord, il faut que celui qui l'accomplit sache bien ce qu'il fait ; en second lieu, il faut qu'il la veuille par un choix réfléchi et désintéressé; et enfin qu'il agisse avec la résolution inébranlable de ne jamais faire autrement. De ces trois conditions, la première, à laquelle Socrate et

Platon donnaient beaucoup trop d'importance, en a bien moins que les deux autres. Le point essentiel, en morale, c'est d'agir ; car on n'est vertueux que si l'on fait habituellement des actes de vertu; et le vulgaire, qui ne prend dans la science et dans la philosophie que de vaines paroles, ne s'aperçoit pas qu'il ressemble tout à fait à ces malades qui écoutent bien soigneusement le médecin, mais qui ne font rien de ce qu'il ordonne.

Voilà déjà une esquisse générale de la vertu. Mais il faut préciser davantage, et puisqu'il s'agit surtout de pratique, il est bon de montrer comment, dans la pratique, la vertu s'exerce et se développe.

Un fait incontestable d'observation, c'est que les choses se conservent et se perdent par les mêmes causes, suivant que ces causes agissent dans une certaine mesure. C'est en mangeant que l'on maintient le corps en bonne santé; mais on le ruine également, soit en mangeant trop, soit en ne mangeant point assez. Il en est de même des choses morales : elles se maintiennent par un certain exercice que règle la droite raison ; elles se perdent par une action exagérée, soit en trop, soit en moins. Le courage consiste à braver certains dangers et à en éviter certains autres. Mais affronter

sans discernement tous les périls, ce n'est plus du courage, c'est de la témérité; de même que fuir tous les dangers, quels qu'ils soient, est le fait de la lâcheté, qui craint tout et ne sait rien souffrir. La vertu est donc une sorte de milieu entre deux excès qui ont également pour résultat de la détruire. Elle seule, par sa modération et sa juste mesure, peut maintenir l'homme dans cette heureuse disposition qui lui permet d'accomplir en tout temps, dans toute occasion, sa fonction propre. Actes et sentiments, il faut que tout se tienne dans une proportion raisonnable, laquelle varie d'ailleurs avec les individus, avec les circonstances et les relations de tout ordre que le mouvement naturel des choses amène sans cesse.

Telle est cette fameuse théorie du milieu, qui, prise dans cette généralité, est aussi exacte qu'elle est sage dans la pratique, et que l'on a si souvent critiquée, parce qu'on l'a trop peu comprise [1].

Aristote n'a jamais dit que toute vertu, sans aucune exception, fût placée à égale distance entre deux vices contraires, et il a signalé tout le premier

(1) Kant a combattu cette théorie d'Aristote dans son *Introduction de la Morale*, traduction française de M. J. Tissot, 3e édition, pages 187 et 233.

des exceptions très-nombreuses et très-frappantes. Il sait fort bien que « toute action, toute passion n'est » pas susceptible de ce milieu, » et qu'il y a « tel acte » qui, du moment qu'on en prononce le nom, emporte » avec lui l'idée de mal et de vice, » sans qu'aucune atténuation puisse le ramener par degrés à cet état moyen où il deviendrait une vertu. Il sait fort bien encore que le langage se refuse à rendre toutes ces nuances, et qu'il y a telle série où le vice par excès n'a pas de nom spécial, tandis que dans telle autre, c'est le vice par défaut, ou que dans telle autre encore, c'est le milieu, c'est-à-dire la vertu même, qui est restée sans dénomination. Aristote ne se fait donc aucune illusion sur les lacunes de sa théorie. Mais il n'en soutient pas moins que le caractère véritable de la vertu, c'est d'être un milieu dicté par la raison, tout en reconnaissant que, dans ses rapports avec la perfection et le bien, elle n'est plus un moyen terme qui puisse être dépassé, mais, au contraire, un sommet supérieur à tout le reste, que l'homme n'atteint que bien rarement. Ainsi entendue, la théorie du milieu, indiquée déjà par Platon, est parfaitement vraie. Qui pourrait nier contre Aristote que le courage ne soit placé entre la témérité et la lâcheté, la libéralité entre la prodigalité et l'avarice,

la tempérance entre la débauche et l'insensibilité, la grandeur d'âme entre l'insolence et la bassesse, etc.? Mais le philosophe demande à ces considérations des conseils dont la pratique puisse faire son profit; et le vrai moyen, pour chacun de nous, d'atteindre à ce milieu qui est la vertu, c'est de connaître les penchants naturels que l'on a, et de les combattre, s'ils sont mauvais, en se rejetant autant qu'on le peut vers l'extrême opposé. La théorie d'Aristote n'a donc que les défauts qu'on lui prête gratuitement; et, telle qu'il la donne lui-même, elle est acceptable de tout point. Théoriquement, elle n'a rien de faux, quand on la limite; pratiquement, c'est une règle de conduite excellente, quand on est assez fort pour l'appliquer.

Mais il ne suffit pas de savoir quels sont les conditions, les caractères et les diverses espèces de la vertu. L'homme doit surtout savoir qu'elle est volontaire et qu'elle ne dépend que de lui.

Nous avons vu que les théories de Platon sur le grand fait de la liberté n'étaient pas très-satisfaisantes, et qu'il avait obscurci ce principe essentiel par une trop bonne opinion de l'humanité. Aristote, au contraire, l'a mis dans tout son jour, et il s'est plu en quelque sorte à en accumuler les preuves.

Il n'admet point cette maxime platonicienne, que la faute est involontaire, et il la renverse en faisant appel à tous les arguments qui peuvent en démontrer la fausseté. Il explique avec le plus grand soin ce que l'on doit entendre par le volontaire et l'involontaire; et il distingue, dans les nuances les plus subtiles, la volonté, l'intention, la préférence, la délibération. Il en atteste et la conscience que l'homme a, dans une foule de cas, d'être la cause des actes qu'il produit, et le sens commun, qui estime certaines actions et en méprise certaines autres, et la pratique constante des législateurs qui punissent ou absolvent, selon que la libre volonté du coupable est intervenue ou qu'elle a été absente. En un mot, il fait une théorie de la liberté, si ce n'est très-complète, au moins très-étendue. C'est la première en date, puisque Platon n'en a fait qu'une esquisse insuffisante.

Par un contraste assez singulier, Aristote ne tire pas plus de sa théorie, qui est excellente, toutes les conséquences qu'elle porte, que Platon n'avait laissé sortir de la sienne, qui est incertaine et mauvaise, tous les dangers qu'elle peut produire. Aristote ne s'est pas demandé d'où vient ce privilége extraordinaire concédé à l'homme; et il n'est point monté assez

haut pour s'en rendre raison. Il n'a pas vu davantage que la liberté de nos actes entraîne la responsabilité au-delà de cette vie, et que l'exercice de cette faculté admirable suppose nécessairement un juge suprême qui doit en apprécier l'usage. Le philosophe s'en est tenu au phénomène incontestable que la conscience nous atteste, sans vouloir en sonder l'origine, ni essayer d'en démêler la fin. C'est une timidité trop grande; et cette réticence, qui passe peut-être pour prudente auprès de quelques esprits, n'est sans doute qu'un aveu déguisé de doute ou d'indifférence. Mais la science morale a plus de portée qu'Aristote ne lui en accorde; et elle ne sort pas du domaine qui lui est propre en allant de la liberté, qu'elle étudie dans l'homme, à Dieu qui nous l'a donnée, et qui en reste le juge comme il en est le législateur. On comprend sans peine comment les théories du philosophe sur la nature de l'âme ne lui ont permis de découvrir ni la cause de la liberté ni son but. Mais il ne serait pas très-juste d'insister sur ces lacunes; et je crois préférable de louer dans Aristote cet essai, qui est fort heureux, tout incomplet qu'il est. Ce n'était peut-être pas très-conséquent dans son système de proclamer si hautement la liberté, qui suppose dans l'âme humaine un

élément entièrement différent de tous ceux qu'il y trouve; mais il faut d'autant plus admirer cette contradiction qu'elle est plus frappante.

J'en arrive sur les pas même d'Aristote à cette partie de sa morale où il excelle. Ce sont les analyses des vertus particulières, ou plutôt les portraits. Sous ce rapport, je ne lui connais point d'égal ni dans Théophraste, son élève, inspiré par lui, ni dans La Bruyère, inspiré par tous deux, en même temps que par le XVII^e^ siècle. Les esquisses de Théophraste sont un peu mesquines, et La Bruyère tourne trop à la satyre en peignant la société qui l'entoure. Il fait de l'histoire en miniature plutôt que de la morale; il circonscrit son cadre pour le rendre plus brillant. Mais la science ne s'arrange pas de ces calculs un peu trop littéraires; et ce qu'elle demande avant tout, c'est la peinture de l'homme, bien plutôt que celle d'un siècle, tout grand qu'il est, ou d'une société quelles qu'en soient la politesse et l'élégance. Les portraits d'Aristote n'ont rien qui sente l'époque ni la nation pour laquelle ils ont été tracés. Ils représentent la nature humaine dans ce qu'elle a de plus général et de plus permanent; et comme ce ne sont pas là des couleurs qui changent, il en résulte que les tableaux du philosophe sont aussi frais que s'ils

étaient d'hier. Rien n'a vieilli dans ces physionomies qui ne sont pas celles d'Athènes uniquement, et qui sont les nôtres, aussi bien qu'elles seront celles de nos descendants. Il n'y a pas plus de rides qu'il n'y a de grimace sur ces figures, dont l'empreinte est inaltérable. Elles sont indestructibles comme la vérité.

Je pourrais citer les analyses du courage, de la tempérance, de la libéralité, de la magnificence, etc. Mais si l'on veut connaître à plein la manière d'Aristote, c'est surtout le portrait du magnanime qu'il faut lire. Il n'a rien écrit de plus simple, de plus grand, de plus naturel. Dans ce tableau achevé, il n'est point une nuance qui ne soit importante et réelle; pas un trait qui n'ait sa valeur et son but. Quand on a eu dans sa vie le bonheur de rencontrer une de ces âmes supérieures, et de l'observer à loisir, on est tout étonné de l'exactitude de cette noble peinture. Il n'est pas jusqu'aux allures corporelles du magnanime que le regard attentif du philosophe n'ait remarquées. Mais par une imitation involontaire, quelque chose de l'original est passé dans cette copie si fidèle. Le style d'Aristote y est solide, puissant et serein comme le magnanime lui-même. Mais il a un peu aussi de son laisser aller et

de son abandon. Lui non plus ne s'occupe point des détails; et dans ce morceau, qui est un chef-d'œuvre, je ne crois pas qu'on puisse trouver une expression saillante. L'ensemble seul est saisissant de grandeur et de beauté; il a le reflet de la majesté silencieuse de celui qu'il peint, comme il en a la force et la sobriété.

J'ajoute qu'on ne peint guère des tableaux aussi admirables, sans mériter soi-même un peu de cette admiration qu'on décrit si bien et qu'on excite pour un autre. A mon avis, ce portrait du magnanime est fait pour donner la plus haute idée de l'âme d'Aristote. J'estime beaucoup son génie; mais ici je retrouve une révélation de son cœur; et je ne crois pas qu'on représente si naturellement la grandeur d'âme, à moins d'en avoir personnellement une assez large part. Le talent de l'écrivain, tout éclatant qu'il est, disparaît à mes yeux; et je ne vois plus que les qualités et les sentiments qu'il devait avoir puisqu'il les a reproduits avec une si parfaite justesse. Sans doute, il n'a pas eu la vanité de se prendre pour modèle; mais il était digne d'en servir.

Après ces analyses de quelques vertus particulières, je signalerai deux grandes théories où se retrouve encore Aristote tout entier. Ce sont celle

de la justice et celle de l'amitié. Platon les avait esquissées l'une et l'autre ; mais le disciple les a immensément développées ; et l'on peut presque dire qu'elles sont épuisées par lui.

Je crois qu'on peut lui attribuer la gloire d'avoir le premier nettement distingué les deux faces principales de la justice : l'une, qui s'appelle la justice politique, et l'autre, la justice légale ; la première, qui règle entre les membres d'une même société la distribution des droits, des richesses et des honneurs ; la seconde, qui répare au nom de la puissance sociale le dommage fait à un citoyen par un autre citoyen. La distinction est profonde, et elle est tellement réelle qu'on peut la retrouver sous les formes les plus diverses dans toutes les sociétés sans aucune exception. Chez les nations modernes les plus civilisées, le besoin s'en est fait tellement sentir que les deux espèces de justice sont réglées dans des contrats séparés et solennels. Tandis que les garanties de la justice politique sont déposées dans la Constitution, les prescriptions de la justice légale le sont dans des lois spéciales.

Avec une pénétration qui n'a été surpassée par personne, Aristote a reconnu à la justice distributive ces deux caractères essentiels : d'abord qu'elle

concerne à la fois les personnes et les choses, et ensuite qu'elle est une égalité proportionnelle. Pour que la justice distributive et politique soit tout ce qu'elle doit être, il faut qu'elle établisse entre les personnes qu'elle concerne deux à deux, et les choses qu'elle leur répartit, une proportion dont les quatre termes s'enchaînent mutuellement comme ceux d'une proportion géométrique, comparaison fort exacte quoiqu'un peu recherchée. Les droits politiques doivent être entr'eux comme le sont les personnes ; et l'égalité absolue, qui consisterait à donner une portion identique aux individus les plus différents, serait à la fois une chimère et un danger. Elle compromettrait le repos, l'ordre et l'existence même de la société trop peu intelligente qui poursuivrait ce fantôme. Sans doute, tous les citoyens doivent être égaux, en tant que citoyens. Mais il faut que la constitution laisse aux facultés diverses des individus leur jeu naturel ; et alors tout se classe harmonieusement selon le mérite. Personne n'a le droit de se plaindre ; car chacun a le sort qu'il s'est fait ; et la raison veut que les honneurs et les richesses, avec leurs priviléges, aillent à qui les a gagnés.

Dans la justice légale ou réparatrice, il n'y a plus

rien de pareil. Les personnes n'y comptent plus, quels que soient leur rang et leur mérite. Devant le tribunal, il n'y a pas de distinction possible. Il ne s'agit plus d'apprécier les gens ; il n'y a qu'un délit ou un dommage, qu'il faut punir ou réparer. La loi prononce avec sa rigueur et ses formules universelles, sans acception des individus, à moins qu'elle ne prévarique. Mais comme elle ne peut, avec ses prescriptions inflexibles, ni prévoir tous les cas, ni tenir compte de toutes les nuances, l'honnêteté individuelle vient à son secours, et comble ses lacunes dans le sens d'un adoucissement équitable. L'homme honnête pourra, dans une foule de circonstances, tempérer la loi par une bienveillance plus juste qu'elle, parce qu'il peut avoir plus de discernement ; il n'acceptera pas tout ce qu'elle lui accorde, et il la corrigera par une délicatesse et une bienveillance qu'elle ne peut avoir. C'est de même que, dans l'ordre de la justice politique, la proportion atténue les effets d'une égalité grossière et impossible.

Aristote n'a pas consacré moins de deux livres à l'amitié ; ce sont les plus beaux et les plus touchants de son ouvrage. Il a embrassé ce vaste sujet sous toutes ses faces avec une sagacité et une étendue de coup d'œil qui ne laissent plus guère qu'à glaner

après lui. Mais quand je dis *amitié*, je parle grec; car il s'agit bien plutôt de l'amour, si ce mot lui-même, dans son acception ordinaire, n'était point aussi trop étroit, de la bienveillance, de la charité, des affections de toutes sortes, qui sont les liens des êtres humains entr'eux. Dans notre langue, l'amour n'est qu'une affection particulière qui unit le plus souvent deux personnes de sexe différent. Mais dans la langue grecque, l'amitié va beaucoup plus loin; elle comprend, outre le sentiment que nous appelons de ce nom spécial, toutes les affections, depuis celles de la simple hospitalité, du compagnonnage et de la camaraderie, jusqu'à celles des parents et des enfants, et même le dévouement du citoyen à la patrie. Il est assez remarquable que les nations chrétiennes, chez lesquelles les sentiments de cet ordre se sont tellement développés, n'aient pas une expression générale qui les embrasse tous, et qui les rende dans ce qu'ils ont de commun. Je n'affirme pas que la langue grecque soit plus riche; mais celle d'Aristote l'est davantage; et voilà tout ce qu'il faut entendre par l'amitié telle qu'il l'étudie et l'envisage.

Il s'attache d'abord à montrer l'importance de l'amitié pour la vie des individus et pour l'existence même des États. L'homme est un être si éminemment

sociable qu'il peut à peine vivre, s'il n'a autour de lui d'autres êtres qu'il aime et dont il soit aimé. Quant à l'État, il ne subsiste que si les citoyens ont cette bienveillance réciproque, qui est aussi de l'amitié, et qui est le gage de la concorde sociale. L'amour aide puissamment à la justice; souvent même, il la remplace et la supplée. Mais la justice ne peut jamais suppléer à l'amour. L'amitié est donc nécessaire dans les sociétés humaines. Mais en outre, elle est aussi belle et aussi honorable qu'elle est utile; et l'on pourrait, à bien des égards, la confondre avec la vertu elle-même. C'est là ce qui fait qu'elle doit figurer dans un traité de morale. L'amitié n'a que trois motifs : le bien, le plaisir ou l'intérêt. Les amitiés fondées sur l'intérêt et le plaisir, varient comme les bases instables sur lesquelles elles reposent; un plaisir plus vif, un intérêt plus pressant les détruit, comme il les a formées. Mais les amitiés fondées sur la vertu sont inébranlables. Elles sont à la fois les plus rares et les plus lentes à se former. Il faut du temps pour se connaître et s'apprécier. Mais une fois cimentées par une estime mutuelle et par de sérieuses épreuves, elles ne changent plus; elles résistent au temps, à l'absence, à la calomnie. A vrai dire, l'amitié par vertu est la seule; les deux autres

n'en sont que des espèces inférieures, qui ne valent que dans la proportion où elles s'en rapprochent. On n'a guère plus d'un ami, et il faut bien prendre garde, en donnant son cœur à trop de gens, de ne le donner à personne. D'ordinaire, l'amitié unit des êtres égaux. Mais dans le large cercle qu'elle embrasse, elle peut subsister aussi entre des êtres dont l'un est supérieur à l'autre. L'affection n'est pas moins vive entre les parents et les enfants, bien que d'un côté elle soit mêlée de respect et de déférence. Il ne faut pas d'ailleurs que la distance soit trop grande; car alors la relation n'est plus possible. Sur la terre, les rois ne peuvent avoir d'amis, précisément parce qu'ils sont placés trop au-dessus des autres hommes; et ce serait un sacrilége ridicule que de dire que les Dieux en ont. La plupart des hommes, par une sorte d'ambition assez égoïste, préfèrent se laisser aimer plutôt que d'aimer eux-mêmes. Mais au fond, l'amitié consiste bien plus à aimer qu'à être aimé.

Je ne voudrais point m'arrêter trop longtemps sur ces considérations, et j'ai hâte de poursuivre une route qui doit être encore longue. Mais il serait injuste de ne pas signaler toute la grandeur et la vérité pratique de ces théories. Tout ce que dit Aristote sur la famille, et sur les rapports du mari à

la femme, est particulièrement digne de remarque. Nous croyons trop facilement que ces développements de la morale sociale n'ont point été connus de l'antiquité, et nous les attribuons, non sans quelque retour orgueilleux sur nous-mêmes, à des temps postérieurs. Mais on voit, en lisant Aristote, que c'est une erreur assez grave. Le philosophe comprend la famille tout aussi bien que nous pouvons la comprendre, au sein de notre civilisation. Dans l'antiquité, la législation, en ce qui concerne la famille, était beaucoup moins avancée qu'elle ne l'est aujourd'hui. Mais les philosophes s'étaient faits déjà les fidèles interprètes de tous les sentiments que la nature inspire, et que la loi n'a sanctionnés que longtemps après les spéculations philosophiques.

La morale d'Aristote se termine par une théorie sur le bonheur, qu'on peut regarder à la fois comme le résumé et comme la clé de tout l'ouvrage. Après avoir écarté le plaisir, qui ne peut être le souverain bien, à peu près comme Platon l'écarte dans le Philèbe, avec la même fermeté et la même modération, Aristote établit que le vrai bonheur consiste pour l'homme dans les occupations de l'esprit et les contemplations de l'intelligence. « Peut-être, dit-il » dans son langage austère, cette noble vie est-elle

» au-dessus des forces de l'homme ; ou du moins » l'homme vit ainsi, non pas en tant qu'il est homme, » mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de » divin. Autant ce divin principe est au-dessus du » composé auquel il est joint, autant l'acte de ce » principe est supérieur à tout autre acte. Si donc » l'entendement est une chose divine par rapport au » reste de l'homme, la vie propre de l'entendement » est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de » l'humanité ; et puisque l'entendement est vraiment » tout l'homme, c'est aussi l'existence la plus heu- » reuse que l'homme puisse mener. » Afin qu'il ne reste point d'obscurité sur sa pensée véritable, Aristote s'efforce de prouver que la vertu, qui exige pour s'exercer bien plus de ressources matérielles que l'intelligence, est aussi fort au-dessous d'elle ; que le bonheur de Dieu ne peut être que l'acte éternel de l'entendement ; et que si les animaux ne peuvent être heureux, c'est qu'ils ne pensent point. En un mot, il conclut que le bonheur est un acte de contemplation, et que le sage est le seul qui soit aussi parfaitement heureux qu'on puisse l'être sur cette terre, sans d'ailleurs, à ce qu'il semble, attendre rien au-delà.

Voilà donc la vraie pensée d'Aristote. Quand il nous disait que le but suprême de la vie est l'acti-

vité de l'âme conforme à la vertu, ce n'est pas une vertu qui agisse extérieurement; c'est une vertu qui pense, et qui ne sort point, en s'abaissant, des limites immobiles et sereines de l'entendement. Ce principe poussé un peu plus loin, comme il l'a été par les Alexandrins, mène au mysticisme et aux aberrations de l'extase. Aristote n'est point tombé dans ces excès; mais il y conduisait; et c'est là une conclusion assez inattendue de son traité de morale. D'ordinaire, on prête des idées de ce genre bien plutôt à Platon, qui n'en a point une seule, tandis qu'on en disculpe Aristote. Mais l'opinion commune se trompe en ceci comme en plus d'une autre occasion. Ce serait une injustice d'accuser Aristote d'être mystique. Mais il est bien plus près de l'être que son rival, qui lui a été si souvent sacrifié par des esprits trop légers. Platon ne conseillait pas à la philosophie de se retirer des affaires et des devoirs du monde; il montrait seulement, en le regrettant, pourquoi elle peut si rarement y prendre part avec profit. L'isolement du sage était à ses yeux une nécessité qu'il fallait subir. Pour Aristote, c'est un conseil qu'il donne; car, si le bonheur est le but de la vie, et que le bonheur consiste dans la contemplation, c'est à la contemplation que doit s'attacher le sage; c'est à elle qu'il doit con-

sacrer sa vie. En ceci, tout ce qu'on peut concéder, c'est qu'en effet le bonheur se trouve dans l'activité de l'entendement plus que partout ailleurs. Mais comme le bonheur n'est pas le souverain bien, ce n'est ni à la contemplation, ni à la recherche du bonheur, que l'homme doit donner le dévouement de son âme et l'énergie de sa volonté.

On doit voir maintenant assez nettement ce qu'est la morale d'Aristote. Elle vaut surtout par une connaissance du monde très-exacte et très-étendue. Elle est remplie des observations les plus sagaces et des maximes les plus vraies. Mais elle pèche à la fois par son principe et par ses conclusions. En un mot, je la mets, toute grande qu'elle est encore, fort au-dessous de celle de Platon et de Socrate. Brucker est même plus sévère ; et il pense que cette morale, inspirée par le spectacle des cours où Aristote a vécu, n'est bonne qu'à former des courtisans plus soucieux de leur fortune que de leur honneur, ou des princes, comme Alexandre, plus passionnés pour la gloire que pour la vertu. C'est là une accusation trop peu impartiale ; et elle sent la réaction du XVIII^e^ siècle. Il est probable que la fréquentation des cours, même de la cour de Macédoine, a pu donner au philosophe cette politesse et cet esprit de société qu'attestent

tant de passages de ses livres. Mais elle ne l'a pas corrompu; et Brucker s'est montré beaucoup plus ombrageux que Bossuet, qui faisait des extraits de la Morale à Nicomaque pour instruire le Dauphin, sans redouter de pervertir son élève.

Après Platon et Aristote, je ne veux considérer dans l'antiquité que les Stoïciens; et encore, je m'y arrêterai peu, ne m'occupant que du Stoïcisme primitif, tel qu'il fut en Grèce à son berceau. Le Stoïcisme romain, sans rien emprunter au Christianisme, se trouve cependant dans le même courant de civilisation que lui; et il ne pourrait servir de mesure exacte pour apprécier les principes originaux de l'école stoïcienne.

Le Stoïcisme grec a beaucoup de défauts en même temps que beaucoup de grandeur, quoique cette grandeur soit un peu factice. Mais l'amour enthousiaste et sincère qu'il professe, et même qu'il inspire, pour la vertu et le devoir, doit lui concilier notre indulgence avec notre respect. Ses erreurs sont encore plus à plaindre qu'à blâmer. L'excès du bien est assez rare parmi nous, et, en somme, assez peu contagieux, pour qu'on puisse ne pas être sévère, comme on l'est envers ces doctrines honteuses de

l'Épicuréisme qui systématisent le vice et le rendent attrayant. Il ne faut jamais oublier que le Stoïcisme appartient à une époque de décadence. On a perdu déjà le sentiment de la vraie beauté en toutes choses. On force tout, parce que l'on n'a plus la raison qui mesure et qui proportionne. On se jette dans les exagérations, parce qu'on ne sait plus être naturel et simple, même dans le bien ; et tandis que d'autres se plongent dans les voluptés, qui n'assouvissent pas plus le corps qu'elles ne contentent l'esprit, le Stoïcisme inaugure une doctrine farouche, qui rend la vertu inabordable et parfois même ridicule. Elle perd entre ses mains tous les charmes dont Platon, sans lui rien ôter de sa force et de son abnégation, avait su la revêtir et l'orner. Elle cesse d'être humaine, et l'idéal inaccessible dans lequel on l'exile n'a même rien de désirable. Le sage, avec son indifférence et son insensibilité, est à peine encore un homme ; il n'est certainement plus un citoyen ; et, dans son indépendance altière, comme il n'a besoin de personne, il fuit la société qu'il dédaigne, parce qu'il ne peut la réformer sur son impassible modèle, en attendant qu'il fuie la vie, dont il dispose comme si c'était lui qui se la fût donnée. Le Stoïcisme n'est qu'une sorte de désespoir. C'est l'homme qui, ayant

encore un puissant instinct de ses hautes destinées, les comprend mal et s'insurge contre elles, sans pouvoir les changer. L'incurable tristesse dont il est atteint, démontre assez les ténèbres où il marche. La raison, à laquelle il veut se fier, n'a plus de lumières pour lui ; et tandis qu'elle guidait infailliblement Socrate, elle égare les Stoïciens et ne les mène que de chute en chute. Les desseins sont les mêmes. Mais les temps sont autres ; et le flambeau qui éclairait l'école socratique, n'a plus que des lueurs ou douteuses ou sinistres. Les Stoïciens veulent vivre selon la nature, et ils la méconnaissent, quand ils ne l'outragent pas.

C'est qu'ils ne l'ont point assez observée. Le grand principe de l'oracle de Delphes leur échappe ; et l'homme qu'ils n'étudient point, malgré d'illustres et récents exemples, demeure pour eux une énigme dont ils cherchent vainement le mot. Ils se sont fait une psychologie imaginaire. Ils ont réduit l'intelligence presque entière à la sensation ; et, de cette première erreur, il en est sorti une foule d'autres qui, de l'homme, se sont étendues au monde et à Dieu. Ils reconnaissent bien la liberté ; et même ils l'exaltent sans mesure ; et cependant, ils admettent aussi le destin et la fatalité. Dans leur doctrine, qui ne

redoute pas les contradictions, parce qu'elle ne les voit pas, ils proclament que l'homme est libre ; et ils le soumettent à une puissance aveugle qu'ils qualifient bien vainement du nom de providence. La providence stoïcienne n'aime point le monde, qu'elle régit et qu'elle a ordonné, sans peut-être le faire. Elle laisse l'homme, sans espoir, se débattre ici-bas avec un courage digne d'un meilleur sort, contre les maux de tout ordre qui l'assiégent, et qui ne doivent point avoir de compensation. Le sage prend héroïquement son parti de cet abandon, et il ne s'en fie qu'à lui seul, non point de son bonheur, auquel il ne tient pas, mais de sa vertu, où il concentre toute sa gloire et sa grandeur.

Le malheur du Stoïcisme, c'est de n'avoir point mis l'homme à sa vraie place. Il ne va pas à ces absurdités sacriléges qui, de nos jours, ont détrôné Dieu pour y substituer l'humanité. Il paraît même, à bien des égards, d'une piété sincère ; et il n'y a pas d'âme plus religieuse ni plus tendre que celle d'Epictète ou de Marc-Aurèle. Mais, au fond, l'homme du Stoïcisme est plus grand que le Dieu auquel il s'adresse, tout en lui parlant quelquefois dans le magnifique langage de Cléanthe. Il se passe de lui, tout en l'invoquant ; et comme il n'a point à le

retrouver dans un autre monde, il l'oublie à peu près complètement dans celui-ci. De là, cet orgueil si éloigné de l'humilité socratique et de la vérité. Le sage ne cherche qu'en lui seul un point d'appui qu'il n'a pas su trouver dans la toute-puissance de Dieu ; et les démentis perpétuels que sa caducité lui inflige, ne le tirent point de la méprise déplorable où il tombe. Cet idéal, qu'il a trop rabaissé en le plaçant en lui, le punit cruellement de sa témérité en restant à son niveau. Le sage a beau faire et s'étourdir sur ses propres fautes, il les sent ; et, comme il en rougit tout en les commettant, il n'a plus qu'à les déclarer indifférentes, puisqu'il ne peut les empêcher, ni toutes les prévenir. Il est là sur une pente où le pied lui glissera jusque dans les plus profonds abîmes, et la subtilité qu'atteste sa logique ne lui servira qu'à se pervertir de plus en plus. Il se dira qu'il peut se couvrir de tous les vices et de tous les crimes, sans que sa pureté en soit altérée en rien ; horrible maxime, que la casuistique la plus corrompue du mysticisme n'a pas dépassée, mais qui se conçoit dans le Stoïcisme ! L'idéal ne peut pas périr ; il ne peut pas même être terni ; et puisqu'il n'est que dans l'homme, il faut que les dégradations humaines ne l'atteignent point. Ce paradoxe extravagant est

une conséquence rigoureuse du principe ; et le Stoïcisme abdiquerait s'il ne l'admettait pas.

De là encore dans le Stoïcisme cet effort perpétuel, et comme il le dit lui-même, cette tension, dont il fait la loi de l'existence humaine. Il faut se raidir sans cesse ; et c'est au prix d'une vigilance et d'une vigueur toujours en action, que la vertu s'obtient et se garde. Elle exige les plus pénibles travaux, dont ceux d'Hercule lui-même ne sont qu'un pâle exemple ; et tandis que, dans Socrate, elle s'alliait à la sérénité du cœur et à l'assurance imperturbable de l'esprit, elle a, dans le Stoïcisme, quelque chose d'inquiet et de sombre qui lui convient fort peu. Le sage a peur, on dirait, qu'elle ne lui échappe à tout instant ; et en dépit de tout son orgueil, il a trop vivement la conscience de sa fragilité pour ne pas redouter une chute toujours imminente. Il a comme de continuelles angoisses. Quoi qu'il fasse, il a une secrète défiance de lui-même. Sans se dire qu'il tente quelque chose de surhumain, il le sent confusément ; et il craint toujours d'échouer dans son entreprise impossible.

Mais cette prétention, tout insensée qu'elle est, annonce à la fois la plus grande énergie, et une haute opinion de la dignité humaine. Le Stoïcisme

ne peut jamais aller aux âmes faibles et vulgaires. Il est fait surtout pour séduire la jeunesse, qui ne connaît point les choses, et qui conçoit une idée exagérée de ses forces, parce qu'elle ne les a point encore éprouvées et qu'elle en a beaucoup. On serait étonné de le voir naître dans un temps de décadence, s'il y était seul sur la scène, et si l'Épicuréisme n'était venu à la même époque parler à la foule, tandis que lui n'était entendu que des âmes d'élite. Il a rendu de grands services dans l'antiquité; et je ne dis pas qu'il ne puisse encore en rendre. Mais on doit plaindre les siècles, ou les cœurs, qui en ont besoin; car il faut que les vraies croyances de l'humanité se soient obscurcies pour eux; et qu'ils exagèrent l'homme follement, parce qu'ils ont aveuglément nié ou rabaissé Dieu. Je conçois et je partage dans une certaine mesure l'estime et l'admiration qu'excite le Stoïcisme. Mais j'estime et j'admire bien davantage encore la sagesse platonicienne, qui place tout à son rang, qui laisse l'homme au sien, qui, loin de tout excès, a trouvé la vérité, et qui est mille fois plus pratique, plus aimable et plus sûre.

Après le Stoïcisme, et sans m'arrêter ni à Cicéron ni à Sénèque, je franchis vingt siècles; et je passe à

Kant, le plus grand moraliste des temps modernes. Nous retrouverons dans ses théories un mélange et un héritage des trois doctrines que nous venons de passer en revue. Ainsi que nous l'avons fait pour Aristote, nous n'aurons en exposant son système qu'à le suivre pas à pas, sans rien changer à l'ordre didactique qu'il donne à ses pensées. Seulement, nous emprunterons le moins que nous pourrons son langage, dont il a cru plus d'une fois devoir s'excuser, et dont la bizarrerie, en effet, n'était pas indispensable. Nous nous occuperons plus particulièrement de deux de ses ouvrages : l'un, Les *Fondements de la métaphysique des mœurs ;* l'autre, La *Critique de la Raison pratique,* qui se lient et forment un tout.

J'ai déjà eu plus haut [1] l'occasion de signaler le vice de la méthode de Kant. Il prétend trouver et établir le principe suprême de la moralité, en ne demandant rien à la psychologie et en ne s'adressant qu'à la raison. La psychologie lui semble entachée d'empirisme ; et il croirait, en se servant de ses données, compromettre la pureté de la morale, qui ne peut se fonder que sur des principes à priori. Il faut croire que Kant confond la raison pure et la

(1) Voir plus haut, page XI.

conscience ; car autrement on serait en droit de lui demander où il prend ces principes qu'il veut nous imposer, et qui ne doivent cependant avoir de valeur qu'autant qu'ils reposent sur des observations exactes, et sur des faits qui n'ont rien d'arbitraire. Si chacun de nous ne les porte pas en lui-même, ils sont pour nous comme s'ils n'étaient pas ; et le philosophe court grand risque de ne travailler que dans le vide et pour lui seul. Il faut bien prendre garde aussi, en plaçant les principes de la morale dans de si hautes abstractions, de les rendre trop peu pratiques. Kant ne veut pas les emprunter à l'expérience ; et il fait bien. Mais si cependant ils sont tellement loin de l'expérience qu'ils n'aient plus de relation avec elle, ils demeurent stériles dans l'obscurité d'où n'a pas su les tirer celui même qui les invente. Il est plus simple et beaucoup plus vrai de dire avec Platon et notre philosophie contemporaine, qu'il faut étudier les principes de la morale dans l'âme et dans la conscience, où ils apparaissent avec une évidence irrésistible, et avec une lumière que l'homme peut sans cesse retrouver, quand il veut se connaître et suivre le précepte d'Apollon. Raison pure ou conscience, ce ne serait ici qu'une querelle de mots, si l'effrayant appareil de logique dont Kant

croit avoir besoin pour construire ses théories, ne prouvait pas que la raison n'est trop souvent pour lui que l'échafaudage des raisonnements les plus subtils et les plus contestables.

Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* se divisent en trois parties. Dans la première, Kant essaie de s'élever de la connaissance commune de la morale à la connaissance philosophique. Dans la seconde, il passe de la philosophie vulgaire à la métaphysique des mœurs. Dans la troisième, il en vient, par un dernier pas, de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pratique.

On s'attendrait à ce qu'il va d'abord rechercher quelles sont les opinions, plus ou moins explicites du vulgaire, sur le principe de la moralité. Mais il n'en fait rien ; et il pose, en débutant, cet axiôme, que l'on ne peut rien concevoir au monde qui soit absolument bon, si ce n'est une bonne volonté. Il entend par la bonne volonté, celle qui ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats plus ou moins utiles, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même. « Quand un sort contraire, dit-il, ou l'avarice d'une » nature marâtre priverait cette volonté de tous les » moyens d'exécuter ses desseins; quand ses plus » grands efforts n'aboutiraient à rien ; et quand il ne

» resterait que la bonne volonté toute seule, elle bril-
» lerait encore de son propre éclat comme une pierre
» précieuse ; car elle tire d'elle-même toute sa va-
» leur. » Cependant, tout en trouvant que cette idée de la valeur absolue de la simple volonté, indépendamment de toute utilité, est conforme à l'opinion commune, Kant y voit quelque chose de si étrange qu'il se sent conduit à la justifier ; et l'explication qu'il en donne est des plus ingénieuses et des plus vraies.

Si la nature, en créant un être raisonnable, n'avait eu pour but que le bonheur de cet être, elle aurait bien mal pris ses mesures en confiant ce soin à la raison. En effet, toutes les actions que la créature doit faire pour arriver à ce but, l'instinct les lui révélerait avec bien plus d'exactitude ; et le but serait bien plus sûrement rempli. La nature aurait empêché que la raison ne servît à un usage pratique, et n'eût la présomption de découvrir, avec sa faible vue, tout le système du bonheur et des moyens d'y parvenir. Elle ne nous aurait pas seulement enlevé le choix des fins, mais aussi le choix des moyens ; et elle aurait sagement confié l'un et l'autre à l'instinct, qui eût été infaillible. Si donc la raison ne nous a pas été donnée pour nous assurer le bonheur, qu'elle manque si souvent, et si néanmoins elle doit, comme faculté

pratique, avoir de l'influence sur la volonté, il reste que sa vraie destination soit de produire une volonté bonne, non pas comme moyen pour un but étranger, mais en soi. Cette bonne volonté peut n'être pas le seul bien, ni le bien tout entier ; mais elle doit être regardée comme le bien suprême, et la condition à laquelle doit être subordonné tout autre bien.

Afin de se rendre compte de cette idée, ou comme il dit, de ce concept d'une bonne volonté, Kant en prend un autre qui contient celui-là, le concept du devoir; et il analyse ce concept plus large. Pour qu'une action ait une valeur morale, il faut que non-seulement elle soit conforme au devoir, mais qu'elle soit faite par devoir, et non par inclination ou par intérêt. De plus, l'action faite par devoir ne tire pas sa valeur du but qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et du principe d'après lequel la volonté se résout à cette action. « Ainsi, le » devoir est la nécessité de faire une action par » respect pour la loi. Se représenter la loi en elle-» même, ce qui n'est donné qu'à un être raisonnable, » et placer dans cette représentation le principe » déterminant de la volonté, voilà ce qui peut seul » constituer ce bien si éminent que nous appelons le » bien moral. » Mais quelle est cette loi dont la

représentation doit déterminer la volonté par elle seule et indépendamment de la considération de l'effet attendu? Kant répond : « Puisque j'ai écarté » de la volonté toutes les impulsions qu'elle pourrait » trouver dans l'espérance de ce que promettait » l'exécution d'une loi, il ne reste plus que la légiti- » mité universelle des actions qui puisse lui servir de » principe, c'est-à-dire que je dois toujours agir de » telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime » devienne une loi universelle. »

Kant se persuade que le sens commun est parfaitement d'accord avec lui, et que, sans concevoir ce principe sous une forme générale et abstraite, il l'a toujours réellement sous les yeux et s'en sert comme d'une règle dans ses jugements. « Ce compas à la » main, dit-il, le sens commun sait parfaitement dis- » tinguer dans tous les cas ce qui est bien et ce qui » est mal, ce qui est conforme et ce qui est con- » traire au devoir. » Kant admire beaucoup ce discernement de la raison commune ; et il serait assez disposé à lui sacrifier la philosophie, qui n'a pas cette rectitude et cette heureuse simplicité. Mais il fait grâce à la science, parce qu'elle est nécessaire pour donner aux principes de la sagesse plus d'autorité et de consistance, et peut-être même aussi plus d'utilité pratique.

Telles sont les premières théories de Kant, dont les autres ne seront guère qu'un développement plus ou moins heureux. Elles sont moins justes qu'elles ne sont élevées; et si le sens commun en savait aussi long que Kant le suppose, on ne voit pas trop ce qui resterait à faire à la philosophie. J'accorde bien que « il n'est pas besoin de science » et de philosophie pour savoir comment on peut » devenir honnête et bon, et même sage et ver- » tueux. » J'accorde de plus que « nécessairement » la connaissance de ce que chacun est obligé de » faire, et par conséquent de savoir, est à la portée » de tout homme et même du plus vulgaire. » Mais le sens commun ne se conduit pas par le précepte fameux de législation universelle. Ce n'est pas à cette mesure qu'il juge. En face d'une action qu'il s'agit d'apprécier moralement, le vulgaire s'en remet au jugement immédiat qu'il en porte dans sa conscience, et dans sa raison désintéressée. Cette action lui semble bonne ou mauvaise selon les motifs qu'il lui prête; et il ne la respecte et ne l'estime que sous la condition de cette bonne volonté dont parle Kant. Mais certainement, il ne se demande pas si la maxime qui a provoqué cette action pourrait être érigée en loi universelle. Le philosophe lui-même ne se guide pas plus que le vulgaire par cette considération; et

s'il devait s'y arrêter toutes les fois qu'il doit agir, il est évident que dans la plupart des cas il n'agirait point. Si l'on objecte que ce précepte n'est d'application que dans les circonstances graves, où la délibération mûre et réfléchie est possible, je dis encore, sauf le respect que j'ai pour Kant, que sa règle n'est pas bonne, et l'exemple qu'il cite lui-même aurait dû le lui prouver. « Puis-je, pour me tirer d'embarras, » faire une promesse, que je n'ai pas l'intention de » tenir ? » Je demande si, pour résoudre une question pareille, il est besoin de se faire cette autre question : « Verrais-je avec satisfaction ma maxime érigée en » une loi universelle ? » Il est trop clair qu'il n'en est absolument rien, et que, quand on se demande si le mensonge est un moyen légitime de sortir d'embarras, on se répond sur le champ que le mensonge n'est pas permis. « Je puis bien vouloir le mensonge, » ajoute Kant ; mais je reconnais aussitôt que je ne » puis vouloir en faire une loi universelle. » Puisque Kant fait appel à l'expérience, il faut lui dire que les choses ne se passent point du tout ainsi. On ment parfois tout en se disant qu'on fait mal de mentir. Mais l'intérêt du moment qui presse, et la faiblesse de l'âme s'accordent pour nous faire succomber. Kant, en outre, ne s'aperçoit pas que par son pré-

cepte il retombe précisément dans ces considérations et ces calculs d'intérêt qu'il veut avec tant de raison proscrire de la morale. « Pourquoi, dit-il, ne ferais-je » pas du mensonge une loi universelle ? C'est qu'a- » lors il n'y aurait plus proprement de promesses ; » car à quoi me servirait-il d'annoncer mes intentions » pour l'avenir à des hommes qui ne croiraient plus » à ma parole, ou qui, s'ils y ajoutaient foi légère- » ment, pourraient bien, revenus de leur erreur, me » payer de la même monnaie ? » Ainsi, Kant, bien que certainement il ne le veuille pas, donne en définitive l'intérêt pour base à la morale ; et s'il défend le mensonge, c'est qu'érigé en loi universelle le mensonge aurait de très-fâcheuses conséquences, si d'ailleurs il peut être utile dans quelque cas particulier [1].

L'objection, faite ici à l'hypothèse du mensonge, serait la même pour toute autre hypothèse ; et je crains bien que cette prétendue sanction d'une loi universelle ne soit une subtilité, qui n'a pas même l'avantage de recommander le désintéressement.

(1) J'ai du reste Kant pour appui, contre Kant lui-même. Dans les *Principes métaphysiques de la Morale, méthologie,* il juge le mensonge comme je le fais ici, sans regarder en rien aux conséquences, page 313, traduction de M. J. Tissot.

Dans la réalité, les choses sont bien plus simples. Le vulgaire et le philosophe n'ont point à se faire ces questions qui sentent trop la casuistique ; et quand le sage veut se rendre compte scientifiquement des déterminations de sa volonté, il voit qu'en dernière analyse, l'idée du bien est irréductible à toute autre, et qu'il fait le bien uniquement parce que c'est le bien. Platon est en ceci plus savant que le moraliste du dix-huitième siècle ; car il a placé l'Idée du bien au sommet du monde intelligible, pour marquer qu'il n'y a rien au-dessus d'elle. Kant fait les lois de Dieu beaucoup plus compliquées qu'elles ne le sont. S'il ne nous a pas conduits directement au bonheur par l'instinct, ce qui nous aurait enlevé toute valeur morale, il nous conduit très-directement à la notion du bien par la conscience, qui ne nous trompe guère, quoique nous ne suivions pas toujours ses inspirations.

Parvenu à se faire une idée assez nette du devoir, Kant veut monter plus haut; et de cette première tentative de la philosophie, passer à ce qu'il appelle la métaphysique des mœurs, « s'il est encore permis, » dit-il, de se servir d'un mot si décrié. » Malheureusement, le style de Kant est moins propre que tout autre à faire cesser ce décri. Comme la volonté

n'est pas toujours et nécessairement bonne dans l'homme, c'est-à-dire qu'elle n'obéit pas toujours à la raison, Kant prend une peine infinie pour découvrir les rapports de la raison à la volonté. La raison donne des ordres, qui d'ailleurs sont ou ne sont pas suivis ; et la formule de l'ordre se nomme dans le langage kantien un impératif. Il y a deux espèces d'impératifs ou d'ordres de la raison : les uns hypothétiques, qui ordonnent une action comme moyen pour arriver à quelqu'autre chose ; les autres, catégoriques, qui ordonnent une action comme étant bonne en soi. Les impératifs hypothétiques se partagent eux-mêmes en deux classes, selon qu'ils se rapportent à des fins particulières, ou à cette fin générale de tous les êtres raisonnables, le bonheur. Dans le premier cas, les impératifs hypothétiques sont de simples règles d'habileté qui, une fin étant désirée, indiquent les moyens les plus sûrs de l'atteindre. Dans le second cas, les impératifs hypothétiques sont des conseils de prudence, qui nous apprennent la route du véritable bonheur. Quant aux impératifs catégoriques, ils sont les lois inconditionnelles de la moralité.

Comme Kant a la prétention de se passer absolument de toute psychologie, il ne se demande pas

comment en effet ces impératifs sont dans l'âme humaine. Mais il recherche seulement comment ils sont possibles. Il fait assez bon marché des impératifs hypothétiques. Mais il s'arrête longtemps à l'impératif catégorique, qui est unique, et qui ne peut jamais avoir que cette forme : « Agis toujours » d'après une maxime telle que tu puisses vouloir » qu'elle soit une loi universelle, » axiôme dont Kant s'est déjà servi, mais auquel il prétend donner ici une valeur nouvelle. L'impératif catégorique, qui ordonne au nom de la raison sans aucune restriction, sans aucune limite, n'est possible que s'il s'adresse à un être qui existe, ainsi que lui, comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen, pour l'usage arbitraire d'une volonté autre que la sienne.

Ainsi, la volonté ne doit pas être considérée seulement comme soumise à une loi, mais comme se donnant à elle-même la loi, et comme étant « l'auteur » de cette loi à laquelle elle se soumet. » Voilà ce que Kant appelle l'*autonomie* de la volonté, qu'il proclame, dans la sphère de tout individu raisonnable, une législatrice universelle, non pas précisément que chaque volonté individuelle donne des lois à l'univers, mais parce qu'elle doit toujours agir de telle sorte qu'elle puisse se considérer elle-même comme

dictant par ses maximes des lois universelles. Kant est si charmé de son principe de l'autonomie, qu'il y trouve l'origine de la dignité de la nature humaine, ou de toute autre nature raisonnable, et qu'il en fait le critérium sur lequel il juge tous les autres principes de moralité, condamnés sous le nom d'*hétéronomie*.

Quoique toutes ces théories soient inspirées, je le reconnais volontiers par les sentiments les plus nobles, je ne puis les admettre; et l'autonomie de la volonté me paraît spécialement un principe erroné, et dangereux par les interprétations diverses dont il est susceptible. Que l'homme se donne à lui-même les lois morales qui doivent le régir, c'est ce que contredit formellement le témoignage de la conscience, auquel on peut ajouter l'opinion commune. La conscience, éclairée par la raison, se sent soumise à des lois qu'elles n'a point faites, et qu'elle ne peut changer, bien qu'elle puisse s'y soustraire. Si l'homme faisait ces lois, il pourrait les modifier à son caprice. Sans doute, c'est lui assigner un grand rôle que de l'élever à la dignité de législateur. Mais loin de pouvoir promulguer des lois universelles, c'est à peine s'il peut s'imposer le joug des lois les plus étroites et les plus mobiles. C'est revenir à l'orgueil stoïcien, et à des aveuglements dont on pouvait espérer que

l'esprit humain était guéri. Le sage du Stoïcisme se croyait également autonome; et l'on sait à quelles aberrations cette indépendance hautaine et fausse a conduit le prétendu législateur. Kant est incapable des paradoxes stoïciens, quoiqu'il s'en soit permis de bien surprenants. Mais son principe est celui qui les produit. Si l'homme est en effet législateur, il devient la mesure de tout, et il se méprend à son gré sur sa nature et sa destinée. Surtout il ignore sa faiblesse; et l'humilité, qui est si nécessaire et qui lui sied si bien, ne lui donne plus ses utiles avertissements. Je crois qu'il est beaucoup plus simple et beaucoup plus exact, au lieu de faire l'homme autonome, de reconnaître qu'il est libre, c'est-à-dire qu'il peut obéir ou résister à la loi qui ne vient pas de lui, et qui est à la fois sa vertu quand il l'observe, et son châtiment quand il l'enfreint.

Ici Kant, malgré sa pente naturelle à se singulariser, sent pourtant qu'il est hors des chemins battus, c'est-à-dire hors de la vérité; et dans la troisième partie de son ouvrage, où il passe de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pratique, il ne parle guère que de la liberté. Mais comment en parle-t-il? La liberté, selon lui, donnerait l'explication complète de l'autonomie de la volonté. Seulement,

par un scrupule qu'il s'abstient de justifier, il ne croit pas ici pouvoir l'admettre, sauf à y revenir. En attendant, il veut bien la supposer ; et il va même jusqu'à se dire qu'il suffirait d'en analyser le concept pour en dériver la moralité tout entière avec son principe. Mais il n'ose point se risquer au-delà de cette hypothèse suffisamment audacieuse à ses yeux. Il avoue que « tous les hommes s'attribuent une » volonté libre ; mais comme cette liberté n'est pas » un concept de l'expérience, » . Kant la réduit à n'être que « une idée de la raison, dont la réalité » objective est douteuse en soi, et qui, échappant » à toute analogie et à tout exemple, ne peut par cela » même ni être comprise, ni même être saisie. » Il termine en faisant une allusion assez obscure à l'existence de Dieu, qu'il regarde comme une conséquence nécessaire de l'usage spéculatif de la raison, dans son rapport avec la nature.

Tel est le premier ouvrage de Kant que je me proposais d'examiner. Il peut donner une assez juste idée de sa méthode, de ses principes, de l'élévation de ses sentiments moraux, et malheureusement aussi de ses défauts, qui sont bien graves.

Le second qui est encore plus difficile à lire est la *Critique de la raison pratique*, destinée à faire pen-

dant à la *Critique de la raison pure.* Il achève et développe les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* « qui nous avaient fait faire provisoirement » connaissance avec le principe du devoir, et nous » en avaient donné une formule déterminée. » A travers des discussions diffuses et obscures, aussi pénibles, ce semble, pour l'auteur que pour les lecteurs, et qui n'ont aucune rigueur malgré leur forme toute géométrique, Kant ne fait guère que se répéter dans toute la première partie. La seule théorie nouvelle qu'il ajoute, si l'on peut donner ce beau nom de théorie à des assertions gratuites qu'il ne fait reposer sur rien, c'est celle de la liberté à laquelle il revient. Mais quelle opinion il en a ! A l'entendre, la liberté n'est qu'une conséquence logique de la loi morale, telle que la raison nous la révèle. Du moment que par la raison pratique nous comprenons que nous sommes soumis au devoir, nous comprenons aussi que nécessairement nous sommes libres, ou plutôt que nous devons l'être ; car l'obligation sans la liberté n'aurait pas de sens. Ainsi, la liberté est une pure déduction rationnelle, selon le système de Kant ; elle n'est pas un fait. Mais quoi, la liberté n'est que cela ! C'est par un raisonnement que nous l'atteignons ! Sans les exigences d'une logique timorée, elle nous resterait

inconnue ! Vraiment, c'est à n'y pas croire. Et c'est là qu'en arrive le philosophe qui prétend réformer toute la métaphysiquè, et la tirer du discrédit où elle est tombée ! En présence de ce fait éclatant de la liberté que nous atteste la conscience par ses dépositions les plus constantes et les plus irrésistibles, Kant ferme les yeux à la lumière et se retranche dans une subtilité. Il ne voit donc pas que c'est mettre en péril le plus essentiel héritage de l'âme humaine, que c'est compromettre la loi morale tout entière. Si la liberté n'existe qu'en vertu d'un raisonnement, elle est bien près de ne pas exister ; car tout raisonnement est contestable ; et Kant ne prétend point sans doute à l'infaillibilité. Si encore, après avoir constaté préalablement le fait de la liberté, il avait démontré que logiquement la liberté n'est pas moins nécessaire qu'elle n'est réelle effectivement, on le concevrait. Mais qu'il ait préféré dans une question de cet ordre la réponse d'une raison toujours chancelante au cri de cet instinct, qu'il voulait cependant tout à l'heure charger du soin de notre félicité, c'est une bien lourde méprise. C'est faire par trop de cas de la raison pure que de lui donner à créer cet attribut divin. Il vaut mieux avec le sens commun s'en remettre à Dieu de cette création surhumaine. La liberté

serait encore à naître, s'il eût dépendu de nous seuls de l'enfanter par un acte de notre raison. Il faut l'avouer : en face d'une telle aberration du philosophe, la psychologie s'est bien vengée du dédain systématique où il prétend la tenir. Par on ne sait quelle crainte puérile de l'empirisme, Kant ne veut pas interroger la conscience. C'est à la raison, pure de tout élément empirique, qu'il veut s'adresser, et voilà les oracles que promulgue la raison pure ! Ce que nous savons de la science la plus manifeste et la plus splendide, ce qu'implique le moindre mouvement de notre corps, la moindre pensée de notre intelligence, ce qui se confond avec notre vie elle-même, c'est à la suite d'un syllogisme que nous devons l'apprendre ! La psychologie, si Kant eût bien voulu l'interroger, lui aurait répondu comme répond le genre humain tout entier, sauf quelques sophistes, comme répondent les législations de tous les peuples, que l'homme est libre et responsable, qu'il le sent dans les profondeurs lumineuses de sa conscience ; et que c'est là précisément ce qui fait son privilége entre toutes les créatures, sa dignité et sa grandeur, qui le rapproche de Dieu même. Mais Kant, qui se montre si scrupuleux à l'égard de la liberté, où a-t-il appris que l'homme est doué de la faculté de vou-

loir ? Et si c'est la psychologie qui le lui enseigne, comment en récuser l'autorité, quand elle nous dit aussi clairement que cet être qui veut, peut encore ne pas vouloir ? Kant pourrait-il nous expliquer ce que c'est pour lui qu'une volonté qui n'est pas libre ? Une volonté sans liberté n'est plus une volonté ; et ce n'est pas s'entendre soi-même, que de séparer deux concepts qui n'en forment qu'un [1].

Mais à quoi bon poursuivre cette argumentation ? L'erreur de Kant est évidente ; il suffit de l'avoir signalée. Elle remplit malheureusement presque toute la première partie de la Critique de la raison pratique. Il semble s'y complaire, ou plutôt il n'en peut sortir ; et sauf des observations de détail très-sagaces ou de nobles élans, comme sa fameuse apostrophe au devoir, il n'avance point d'un seul pas. Il n'a de théories vraiment nouvelles que dans la seconde partie qu'il intitule *Dialectique de la raison pratique.* C'est là qu'il faut le suivre, quelque embarrassée que sa marche y soit encore.

Kant distingue entre le principe déterminant de la volonté et l'objet de la volonté. Le principe déter-

(1) Il faut lire sur toute cette partie de la doctrine kantienne l'excellente et complète discussion de M. J. Barni, *Examen de la Critique de la raison pratique,* pages 249 et suivantes.

minant, c'est la loi morale ; l'objet, c'est le souverain bien. Il va donc analyser le concept du souverain bien, comme il avait analysé ceux du devoir et de la bonne volonté. Mais auparavant, il faut prendre garde à une équivoque qui pourrait donner lieu à des disputes inutiles. Le mot « souverain » peut vouloir dire, ou suprême, ou complet. La vertu est le bien suprême ; mais elle n'est pas pour cela le bien tout entier, le bien complet ; et pour avoir ce caractère, il faut qu'elle soit accompagnée du bonheur. Le bonheur et la vertu constituent ensemble la possession du souverain bien. La vertu d'ailleurs est toujours supérieure au bonheur, parce qu'elle ne le suppose pas, tandis que le bonheur suppose toujours, comme condition, une conduite moralement bonne. Ainsi, les deux éléments du souverain bien, quoique également indispensables pour le former, sont cependant scientifiquement distincts ; et ce serait une très-grande erreur de les croire identiques, comme l'ont fait les Épicuriens et les Stoïciens, à des points de vue très-opposés.

Mais ici se présente, à ce que dit Kant, l'antinomie de la raison pratique, c'est-à-dire une double impossibilité. La raison nous fait un devoir de poursuivre le souverain bien ; et cependant, nous ne pouvons

l'atteindre pour deux motifs. D'une part, si l'on plaçait le principe déterminant de la volonté dans le désir du bonheur personnel, on ruinerait toute morale et toute vertu ; par conséquent, on détruirait l'un des deux éléments constituants du souverain bien. D'autre part, les lois de la nature, dont nous ne disposons pas, s'opposent à ce qu'il y ait dans le monde une liaison nécessaire de cause à effet entre la vertu et le bonheur. Ainsi, le désir du bonheur ne peut être le mobile des maximes de la vertu ; et les maximes de la vertu ne peuvent être la cause du bonheur qu'on cherche. Telle est l'antinomie.

Kant la résout par le moyen de ce qu'il appelle les Postulats de la raison pratique, c'est-à-dire les conditions logiques que la raison impose à la réalisation du souverain bien. Puisque ce bien n'est pas possible ici-bas, notre volonté n'étant jamais assez parfaitement conforme à la loi morale, il faut supposer une existence et une personnalité indéfiniment persistantes, qui permettent à l'être raisonnable d'approcher de plus en plus, avec le temps, de la perfection et de la sainteté, et même d'y atteindre pleinement dans l'infinité de sa durée. L'immortalité de l'âme, qui ne peut être démontrée, est donc un postulat de la raison pratique. Un second, plus

essentiel encore, c'est l'existence de Dieu. Par la sainteté, on se rend digne du bonheur ; mais il n'y a qu'une intelligence suprême, un être tout-puissant, qui puisse l'assurer, en dehors des lois de la nature, aux êtres saints qui l'ont mérité. Il est donc moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu. Mais ce n'est là pourtant qu'une hypothèse, Kant le dit en propres termes. C'est simplement un principe d'explication pour la raison théorique ; et pour la raison pratique, c'est un acte de foi, mais de foi purement rationnelle, puisque la raison pure est l'unique source d'où il dérive.

A ces deux postulats, il faut en joindre un troisième, que l'on a indiqué déjà ; c'est la liberté. Voilà tout ce que demande, ce que postule, comme parle Kant, la raison pratique, afin de pouvoir comprendre la loi morale dans son principe et son accomplissement. La liberté, l'immortalité et Dieu ne servent qu'à éclaircir un concept, qui sans eux resterait inexplicable. Kant veut si bien qu'on n'accorde à ces idées qu'une valeur simplement hypothétique, qu'il insiste avec la plus grande force et qu'il ajoute : « Nous ne connaissons par là ni la nature de notre » âme, ni le monde intelligible, ni l'être suprême, » comme ils sont en soi ; nous nous bornons à en

» lier les concepts au concept pratique du souverain » bien, comme objet de notre volonté. Comment la » liberté est-elle possible, et comment peut-on se » représenter théoriquement et positivement cette » espèce de causalité, c'est ce qu'on ne voit même » point par là. Il en est de même des autres idées ; » aucun entendement humain n'en découvrira jamais » la possibilité. Mais en revanche, il n'y a pas de » sophisme qui puisse persuader, même aux hommes » les plus vulgaires, que ce ne sont pas là de véri- » tables concepts. » Mais Kant tient à détruire l'espérance qu'il semble donner par ces derniers mots, et il a bien soin de dire que des concepts ne peuvent jamais faire connaître l'existence, et que d'un concept qui est dans l'entendement, il est interdit de conclure à un objet hors de l'entendement. Ainsi, la liberté, l'immortalité de l'âme et Dieu lui-même ne sont que des concepts, éléments inférieurs d'un concept plus général, mais sans doute tout aussi vide de substance, celui du souverain bien, qui se rattache lui-même à celui de la loi morale.

Il faut convenir que, si c'est là une réforme que Kant essaie d'introduire dans la métaphysique et la philosophie, cette reforme n'est pas heureuse. Pour ma part, je préfère hautement la méthode de

Descartes et celle de Platon. Lorsqu'on peut s'appuyer sur les faits les plus certains et les plus ordinaires, il y a danger à se contenter de subtilités logiques, qui, malgré tous les efforts du génie, sont dénuées de toute autorité, et qui provoquent les plus tristes désordres dans la pensée commune. C'est risquer la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, que de les réduire à n'être que des concepts dérivés, hypothèses ou postulats, comme Kant voudra les nommer. Pour la liberté, elle est un fait vivant, qui n'a point besoin de démonstration et qu'il suffit d'attester. La seule question qui puisse s'élever, c'est de savoir comment ce privilége qui soustrait l'homme aux lois universelles des choses, peut s'accorder avec ces lois et avec la providence qu'elles révèlent. Mais cette question n'a rien à faire dans la morale, et Kant qu'elle embarrasse bien vainement, eût beaucoup mieux fait de la renvoyer à la métaphysique. Quant à l'âme, les arguments qu'on tire de sa nature propre pour démontrer qu'elle est immortelle, sont bien autrement solides que ceux que Kant prétend y substituer. Si l'on peut constater par les observations les plus précises que le principe qui, dans l'homme, sent, veut et pense, est tout autre que le principe qui nourrit et fait végéter le corps, on peut

conclure légitimement que des principes aussi différents ont des destinées différentes, et l'on peut arriver, sur les pas de Socrate ou de Descartes, aux croyances inébranlables du *Phédon*, et des *Méditations métaphysiques*. Enfin, quant à Dieu, on peut renvoyer Kant au dixième livre des *Lois* et au *Discours de la méthode*. Ce sont là des écoles auxquelles il n'aurait pas voulu se mettre, selon toute apparence. Mais il est fâcheux pour lui que ce soient les écoles de la vérité. Si à toutes les preuves reçues de la liberté, de l'immortalité et de l'existence de Dieu, Kant eût ajouté modestement les siennes, il aurait pu contribuer à accroître le trésor commun. Mais comme il les a toutes rejetées et qu'il a prétendu, par un orgueil peut-être un peu aveugle, remplacer tous ses prédécesseurs, on peut sans injustice le rendre responsable des naufrages où il a conduit la métaphysique allemande. C'est à sa voix qu'elle a inauguré ces systèmes nés de sa *Critique*, et qui resteront comme une des pages les plus douloureuses de l'histoire de la philosophie.

Kant est, du reste, si convaincu de la théorie du souverain bien, qu'il n'hésite pas à condamner sur cette mesure les Écoles grecques, qui, selon lui, ont échoué dans la solution de ce problème. Par

les Écoles grecques, il entend surtout les Épicuriens et les Stoïciens. C'est à peine s'il prononce les noms d'Aristote et de son maître; et le peu qu'il en dit annonce une connaissance bien incomplète de leurs doctrines. Mais cette ignorance même excuse en partie les erreurs de Kant, si elle ne les justifie pas. Il eût peut-être été plus réservé dans son entreprise, s'il avait plus dignement apprécié les tentatives faites avant la sienne. S'il eût suffisamment étudié Platon, il se serait trouvé avec lui plus d'une affinité secrète; et il n'eût pas fait tant de cas d'Épicure, dont il est si loin; car il va jusqu'à lui donner le nom de vertueux et à l'appeler un grand homme. Il admire beaucoup et avec toute raison la doctrine du Christianisme sur le souverain bien. Mais il ne voit pas qu'en en faisant l'éloge, c'est louer aussi la morale platonicienne, dont il paraît oublier les services.

Au fond, la théorie de Kant est très-éloignée d'être aussi vraie qu'il l'imagine. La loi morale, telle que la conscience nous la dicte, n'exige pas du tout de l'homme, comme il le croit, qu'il poursuive le souverain bien ; elle en exige seulement la pratique du bien. Le bonheur, tout mérité qu'il peut être, n'est qu'une considération secondaire ; ou plutôt, ce n'est pas même une considération dont la raison ait à tenir

compte. C'est là un principe que Kant, plus que tout autre moraliste, devait embrasser, sans craindre de tomber dans les exagérations du Stoïcisme. Personne mieux que lui n'a démontré toute la pureté de la loi morale, et la nécessité absolue pour l'homme de ne se décider, dans sa volonté et ses actes, que par la représentation de cette loi. Or, le devoir est si loin de prescrire la recherche du bonheur que très-souvent il le sacrifie. Kant serait le premier à le reconnaître ; car c'est lui qui a dit dans un langage austère et solennel : « Devoir, mot grand et sublime, » quelle origine est digne de toi ? Où trouver la racine » de ta noble tige, qui repousse fièrement toute » alliance avec les penchants. » Or, s'il est un penchant naturel au cœur de l'homme, c'est sans contredit le désir du bonheur ; car celui-là résume tous les autres ; et par conséquent, c'est celui-là surtout que le devoir combat en nous, et qu'il doit quelquefois détruire, sous peine d'être lui-même vaincu. Il paraît donc que Kant a eu tort de faire du souverain bien l'objet de la volonté, du moment qu'il fait entrer le bonheur comme élément constitutif dans le souverain bien. Il ne s'aperçoit pas que c'est retomber dans la faute qu'il reproche aux Écoles grecques, et que c'est encore identifier dans une certaine mesure

la vertu et le bonheur. Il a beau dire que la vertu n'en reste pas moins le bien suprême ; il en diminue la pureté, en l'associant à cet autre bien, qui la complète et qui la récompense. Il est périlleux de soumettre l'homme à cette alternative délicate ; et dans son intérêt, comme dans celui de la vérité, il faut dire résolûment, et malgré toutes les réclamations de la sensibilité, que le souverain bien, le bien suprême et complet, c'est la vertu, à laquelle nous nous devons tout entiers, et sans le moindre retour sur le salaire dont elle peut être suivie, et qu'elle s'assure d'autant plus certainement qu'elle y pense moins.

J'ai grand'peine, je l'avoue, à me séparer de Kant sur une question de cet ordre, surtout quand je pense qu'il a tâché d'y apporter toute l'attention dont sa grande âme était capable. Il sentait bien, ainsi qu'il le dit, que « dans la détermination » des principes moraux, la plus légère confusion » peut corrompre la pureté des idées. » Mais cependant, je n'éprouve pas la moindre incertitude ; et je crois que ce noble cœur s'est trompé. Voici, ce semble, d'où est venue son illusion. Oui, il est vrai que la raison, quand elle s'interroge elle-même impartialement, voit entre la vertu et le bonheur une connexion nécessaire, et que cependant cette

connexion est irréalisable ici-bas. Oui, il est vrai que la vertu doit être récompensée, et que la justice de Dieu est indéfectible. Mais je dis que c'est là une conséquence qui ne regarde point l'homme, et qu'il doit laisser tout entière au souverain juge. C'est usurper en quelque sorte sur sa toute-puissance que de vouloir régler humainement cette proportion équitable entre la vertu et le bonheur, dont lui seul a le secret. Kant apparemment ne médit pas de la vie et du monde, ainsi que le font trop souvent les âmes faibles. Comme la prudence n'est pas interdite à la vertu, il ne trouve pas sans doute qu'elle soit nécessairement malheureuse ici-bas. Ce n'est donc pas une question pratique, c'est une question de pure théorie que celle du souverain bien, telle qu'il se la pose. Dans la philosophie grecque, on la conçoit mieux, parce que le souverain bien était considéré comme le but suprême de la vie, et qu'il paraissait bon d'indiquer à l'homme ce but, sur lequel il devait, comme un habile archer, avoir les regards sans cesse fixés [1]. Mais quand on comprend la loi morale, comme le fait Kant, et qu'on la donne si sagement pour le principe déterminant de la volonté, il faut

(1) Aristote, *Morale à Nicomaque*, livre I, ch. I, § 17.

laisser le bonheur pour ce qu'il est, c'est-à-dire une sorte d'accident favorable, qui dépend en partie de nous dans cette vie, et dont il faut nous remettre pour l'autre à la justice et à la bonté de Dieu.

Dans le système de Kant, la théorie du souverain bien, toute fausse qu'on a pu la trouver, était indispensable. Sans le souverain bien, il lui fallait renoncer à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu. Dans les conflits imaginaires qu'il suppose entre la raison spéculative et la raison pratique, c'est la seule issue qu'il découvre ; et il y tient d'autant plus que, sans cette planche fragile, le naufrage qu'il redoute serait irréparable. Sur les pas de Hume, il a craint d'aller se briser contre l'écueil du scepticisme. Mais il y dérive malgré tous ses efforts. La raison théorique l'a laissé sans secours. La raison pratique ne semble pas devoir lui être beaucoup plus utile, quand il aperçoit tout à coup cette lueur sur laquelle il se précipite. Ce n'est pas une lumière bien éclatante ni bien sûre ; mais c'est la seule ; et si Kant ne la suit pas, il se condamne à rester dans des ténèbres que rien désormais ne peut dissiper. Voilà comment il s'attache avec tant d'énergie à la théorie du souverain bien. Toute caduque qu'elle est, il n'y a qu'elle qui puisse le sauver. Mais ce n'était pas la peine de

tant s'éloigner des routes ordinaires, pour y revenir enfin par ce chemin détourné. Il valait mieux croire, comme tout le monde, à la juste autorité de la raison et de la conscience, et s'en tenir aux grandes croyances qu'elles attestent, sur la nature et l'avenir de l'âme et sur l'être infini.

Kant termine la *Critique de la raison pratique* par quelques conseils généraux et fort élevés, sur la méthode qu'il faut suivre dans l'éducation pour la culture de la morale, et dans la philosophie, pour les progrès de cette partie de la science. J'y reviendrai plus loin.

On a dit en parlant de cet ouvrage de Kant que c'était le plus solide monument que le génie philosophique eût élevé à la vertu [1]. L'éloge est vrai, si l'on veut faire abstraction et de la forme et de la méthode et même des principaux résultats, qu'on peut blâmer ainsi que nous l'avons fait, et si l'on ne considère que les intentions de l'auteur et le projet général de son admirable entreprise. Kant a recherché après Platon, et sans se douter qu'il l'imitait, ce qu'est la vertu dans l'âme humaine, en elle-même et dans son inaltérable candeur. Lui aussi il l'a étudiée « loin des

(1) M. Cousin, trad. de Platon, *Argument du Philèbe*, p. 230.

» regards des hommes et des dieux, sans s'arrêter ni à » l'opinion ni à l'apparence; » et il a poussé cette difficile étude à des profondeurs où il semblait que jusqu'alors personne n'eût osé la poursuivre. Il s'est enfermé seul avec la raison, qu'il prend pour la conscience, dans ce labyrinthe, dont il connaît tous les détours. Le fil qu'il déroule est bien quelquefois un peu confus; et ce n'est pas sans peine qu'on marche sur ses traces souvent obscures. Mais l'application même qu'il apporte à en démêler tous les replis, attache et intéresse. Il n'y a pas jusqu'aux subtilités et aux embarras de son propre système qui ne redoublent l'attention passionnée de ceux qui se font, pour un instant, ses compagnons ; et l'on arrive à la fin de ce noble voyage, si ce n'est bien convaincu d'avoir suivi le meilleur et le plus court chemin, du moins pénétré de respect pour celui qui vous y a guidé. On en rapporte, malgré tant d'épines, quelque chose de cette sérénité du cœur qu'on ressent à la vue d'une belle chose, ou mieux encore à la suite d'une belle action. On vient de contempler la vertu, si non tout à fait dans le tableau que Kant en a tracé, au moins dans l'âme de Kant lui-même, qui vaut mieux que ce tableau parfois trop peu fidèle. En ce sens, il n'est pas d'éloges que ne mérite la *Critique de la*

raison pratique. Dans les œuvres de l'esprit humain, il n'y a que les grands dialogues de Platon qui puissent rivaliser avec elle, sans parler de la grâce suprême dont ils conserveront éternellement le privilége. Jamais le devoir n'eut un plus digne organe: et la vertu, si elle peut trouver des mains plus habiles pour la peindre, ne trouvera point d'intelligence plus grande pour la comprendre, ni de cœur plus pur pour la faire aimer.

Afin d'achever cet examen des services que Kant a rendus à la science morale, il faudrait apprécier encore deux autres grands ouvrages qui renferment l'application des théories posées dans les premiers. Ce sont les *Principes métaphysiques de la morale* et les *Principes métaphysiques du droit.* Je n'étudierai pas tout au long ces deux monuments, malgré leur mérite. Mais il serait injuste de les passer sous silence; ce ne serait pas connaître le génie tout entier de Kant. Ils seront donc ici l'objet de quelques remarques.

Ces deux ouvrages d'abord sont parfaitement composés ; et le premier surtout. Les divisions en sont si nettes, le style en est si précis, malgré les formules dont ils sont hérissés, que la lecture en est relativement facile, en supposant d'ailleurs la connaissance

préalable des théories kantiennes. Une fois hors des abstractions pures, et en contact avec la réalité, la pensée du philosophe devient beaucoup plus claire et beaucoup plus instructive. Il connaît à fond les matières dont il traite, et il sait les rendre accessibles à tous les esprits attentifs, quelque sérieuses qu'elles soient. Les points de vue les plus nouveaux et les plus inattendus y abondent ; et nulle part le génie de Kant ne se montre ni plus sagace, ni plus fin, ni plus régulier. Il est bon d'insister sur cet éloge qu'on ne peut lui adresser que bien rarement. Kant est original et profond dans toute sa métaphysique. Mais que de peine n'a-t-on pas à l'y suivre ? Et lui-même, que de peine n'a-t-il pas à s'y orienter, à défaut de la psychologie, le vrai guide, qu'il récuse ! Ici, au contraire, quoique le professeur de Kœnigsberg ait peu fréquenté le monde, et qu'il ne soit point un légiste de profession, il a pénétré tous les secrets du cœur humain, et les arcanes les plus cachés du droit. La lumière qu'il a puisée dans cette étude approfondie, se répand de sa pensée jusque sur la forme dont il la revêt. Quand on veut apprécier le style de Kant, c'est à ces deux ouvrages qu'il faut recourir, bien qu'ils ne soient ni les plus fameux ni les plus importants.

Les *Principes métaphysiques de la morale* se par-

tagent en deux livres, outre l'*Introduction*, dont le premier traite des devoirs envers soi-même, et le second, des devoirs envers autrui, division très-simple et cependant complète que Kant a fécondée par la plus pénétrante analyse. Nulle part la grandeur de la personne humaine n'a été mieux comprise ni mieux expliquée. Nulle part les mystères de notre nature morale n'ont été dévoilés avec une science aussi exacte. Les questions casuistiques dont il a fait suivre chacun de ces chapitres, sont comme une application positive de ces théories. En les voyant ramenées aux incidents les plus vulgaires de la vie de chaque jour, on en comprend mieux la justesse et la portée ; et bien que cette espèce de chicane morale offre quelque bizarrerie, elle intéresse autant qu'elle instruit. Parfois les expressions du philosophe y sont un peu crues ; mais cette crudité de langage n'est jamais déplacée dans les sujets où il se la permet ; elle contribue même singulièrement à la clarté et à la vigueur des préceptes.

Je ne ferai sur les *Principes métaphysiques de la morale* que deux observations : l'une en ce qui regarde l'amitié, l'autre, en ce qui regarde la religion.

Kant définit admirablement l'amitié, qui, selon lui,

est l'union intime de l'amour avec le respect. Platon et Aristote n'ont jamais aussi bien dit. Mais Kant place si haut cet idéal de l'amitié, qu'il la croit à peine possible dans la réalité; et il raille les écrivains romains, qui, se rappelant les exemples d'Oreste et de Pylade, de Thésée et de Pirithoüs, en ont fait, dit-il, « leur cheval de bataille. » Je ne relèverais pas ce scepticisme par trop misanthropique, si Kant ne l'appuyait sur une prétendue maxime d'Aristote : « Mes chers amis, il n'y a point d'amis. » Il faut bien savoir qu'Aristote n'a jamais avancé une hérésie pareille ; et deux livres de la Morale à Nicomaque, les plus beaux peut-être, sont là pour démentir le propos peu charitable qu'on lui prête. Ce qu'Aristote a dit, c'est que, quand on a beaucoup, d'amis on ne possède pas un seul ami véritable [1]. Il a suffi d'une faute d'orthographe dans le texte grec pour induire Kant en erreur ; et c'est un accent (esprit) mal mis qui lui a fait commettre cette méprise. La philologie pourrait aisément la lui pardonner. Mais la morale ne saurait avoir la même indulgence ; et Kant, se croyant fort de l'autorité d'Aristote, que d'ordinaire il ne respecte point autant, essaie par diverses obser-

(1) Aristote, *Morale à Eudème*, livre VII, ch. 12, § 18.

vations qu'il croit irréfutables, de démontrer l'impossibilité à peu près absolue de l'amitié. Les difficultés qu'il indique sont réelles ; mais elles ne sont point insurmontables ; et l'expérience de la vie nous montre assez souvent des amitiés sincères pour que le doute ne soit pas permis. Tout ce qu'il prouve de la part de Kant, c'est que, selon toute apparence, il était personnellement peu porté à l'amitié ; et que, soit froideur d'âme, soit méfiance exagérée, il ne s'était pas fait d'amis fidèles. C'est une disposition assez fâcheuse pour un moraliste ; et elle est de nature à lui voiler les parties les plus douces et les plus consolantes du noble sujet qu'il étudie.

C'est que Kant se fait cette sigulière opinion de l'homme, qu'il est insociable, tout en étant destiné à la société. Les anciens, et Aristote surtout, avaient été beaucoup plus sages, en disant au contraire que l'homme est un être essentiellement sociable et politique. Mais d'où vient cette insociabilité dont Kant accuse notre espèce? Uniquement de ceci, que l'homme naturellement porté à s'ouvrir à ses semblables, doit craindre cependant de leur confier ses secrets, de peur qu'ils n'en abusent, ou contre sa considération, ou contre sa sécurité. Il est possible que le philosophe, sous le gouvernement et dans la

société où il vivait, eût de très-bonnes raisons de conseiller la prudence et la réserve. Mais il était digne de sa grande âme de s'élever au-dessus de ces accidents misérables, et de ne pas envelopper la nature humaine dans une réprobation qui ne s'adressait avec justice qu'à un temps et à un pays en particulier. Kant aura souffert plus d'une fois sans doute des relations sociales qu'il était forcé d'entretenir, dans un milieu peut-être assez peu digne de lui; et cédant à des préventions toutes personnelles, il aura transporté à la nature de l'homme ce qui n'était qu'une nécessité de sa propre situation. Mais quoiqu'il ait pu en penser, l'homme n'est pas insociable, même au sens où il le croit. Seulement, sous certains gouvernements, avec certaines personnes, il faut savoir se taire, si l'on tient à son repos, et si le devoir ne vous ordonne point une franchise dangereuse. Mais voilà comment Kant a pu douter de l'amitié, et peut-être a eu le malheur d'en être privé.

La remarque que je veux faire sur la religion est beaucoup plus grave.

Kant prétend que la science des devoirs envers Dieu est en dehors de la *Philosophie morale;* et sa conviction sur ce point est si bien arrêtée qu'il y est

revenu à deux ou trois reprises différentes, et toujours avec la même force. C'est là une théorie assez importante, pour qu'il faille en peser attentivement les motifs. Aristote, dans sa Morale, s'était fort peu occupé des rapports de l'homme à Dieu, parce qu'il ne croyait ni à la providence, ni à l'immortalité de l'âme. Platon, au contraire, leur avait fait une très-grande place; et dans le dialogue admirable des *Lois*, le dernier fruit et le plus mûr de sa sagesse, il y avait insisté avec une solennelle énergie. Kant veut retrancher absolument ces questions du domaine de la morale. Il me semble que c'est là une erreur très-fâcheuse.

Voici les arguments de Kant :

« La forme de toute religion, si l'on entend par » religion l'ensemble de tous les devoirs comme pré- » ceptes divins, appartient à la philosophie morale, » parce qu'il ne s'agit en cela que du rapport de la » raison à l'idée qu'elle se fait de Dieu. Mais la reli- » gion, quant à la matière, c'est-à-dire à l'ensemble » des devoirs envers Dieu, ou le culte qui doit lui être » rendu, est placée hors des bornes de la morale philo- » sophique pure. Pour nous rendre sensible l'obliga- » tion morale, la raison doit supposer un être étranger » qui nous l'impose. Mais ce devoir ne va pas au-delà

» de l'idée que nous nous faisons d'un tel être. C'est un » devoir de l'homme envers lui-même. Ce n'est pas une » obligation objective de rendre certains devoirs à un » autre être [1]. C'est une obligation purement subjec- » tive, qui a pour but d'affermir le motif moral dans » notre propre raison législative. » Si l'on veut aller plus loin, la religion considérée dans les limites de la simple raison, ne peut être que l'accord de la raison pratique avec une doctrine révélée [2]; et Kant s'applaudit de n'avoir point fait entrer la religion dans la morale, comme on le fait ordinairement.

Dans le système de Platon, dans celui de Descartes, s'il est une question qui appartienne nécessairement à la philosophie, c'est celle de l'existence de Dieu. L'un et l'autre ont consacré toute la puissance de leur génie à démontrer cette vérité, cause de toutes les autres. Kant, par des scrupules de pure logique, et peut-être aussi par le désir assez

(1) Voir, outre les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et la *Critique de la raison pratique*, les *Principes métaphysiques de la morale*, p. 251, trad. de M. J. Tissot, 3e édition.

(2) Kant a tenté cet accord dans un ouvrage spécial : « *La religion dans les limites de la raison*, » traduit en français par M. Trullard. MM. Bouillier et Lortet en ont traduit l'abrégé qu'on attribue aussi à Kant.

vain de s'éloigner des routes communes, n'a pas eu tant de sagesse. Il refuse d'abord à la raison pure le droit de connaître Dieu ; et il nie en métaphysique cette notion essentielle, que Descartes confondait avec la notion même de notre propre existence, et de notre propre pensée. Puis, dans le domaine de la raison pratique, Kant croit pouvoir se hasarder jusqu'à faire de l'existence de Dieu un postulat, en d'autres termes une hypothèse, indispensable à l'explication logique d'un concept moral ; c'est-à-dire que Kant, qui n'ose point affirmer Dieu au nom de la raison spéculative, n'en affirme que l'idée au nom de la raison pratique. Dieu est donc une simple idée que l'homme ne porte même pas en lui, et qu'il se crée pour le besoin de s'entendre avec lui-même. Dieu réduit à ces proportions n'a guère de droit, j'en conviens, à l'adoration et au culte de l'homme ; et l'on conçoit dès-lors comment le philosophe bannit de la science la théodicée tout entière, malgré les plus illustres exemples de ses prédécesseurs.

Mais c'est bien vainement que Kant appelle du nom de religion l'ensemble de tous les devoirs que Dieu impose à l'homme, ou plutôt, pour rester fidèle à la théorie de l'autonomie, que l'homme s'impose à lui-même. Personne n'a jamais compris la religion en ce

sens. L'ensemble des devoirs s'appelle la morale ; et la religion est, parmi ces devoirs, l'ensemble de ceux qui établissent certains rapports entre l'homme et l'être infini de qui il tient, avec son existence, la loi morale qui doit le régir, et le fait ce qu'il est. La religion ainsi entendue est une partie nécessaire de la morale ; et je ne crois pas qu'il y ait un seul moraliste, qui puisse aujourd'hui partager les scrupules de Kant, à moins de partager aussi tout son système. De son propre aveu, l'homme reconnaît dans sa raison une loi morale, à laquelle il se sent obligé d'obéir ; il lui doit avec l'obéissance un autre sentiment, le respect. Et en se soumettant ainsi à la loi, il ne doit rien au législateur ! La contradiction est vraiment par trop choquante ; et quand on vénère la loi morale aussi sincèrement que Kant le fait, il semble qu'on doit au moins quelque reconnaissance à celui qui nous a permis de la suivre, en nous rendant capables de la comprendre. Mais la doctrine de la Raison pure s'y oppose sans doute ; et elle pèse encore de tout son poids sur la Raison pratique, qui essaie cependant d'en secouer le joug trop lourd et trop étroit.

Est-ce qu'à côté du culte extérieur, qu'il n'appartient point à la morale de régler, il n'y a pas tout un culte intérieur, dont Kant ne veut pas tenir plus de

compte? Le passer sous silence, ce n'est pas le supprimer ; et le philosophe a beau faire : si l'existence de Dieu est un postulat de la raison, quand elle veut épuiser ses concepts, le culte que lui rendent le cœur et la raison de l'homme, est un postulat bien autrement impérieux ; et c'est une doctrine à la fois bien aveugle et bien sèche que celle qui prétend nier ou supprimer ces nobles besoins.

On pourrait croire que ces théories de Kant sont provoquées par une légitime déférence pour la religion dans laquelle il vit, et qu'il craint d'empiéter sur des droits qu'il regarde comme une des garanties de l'ordre social. Mais il ne cède pas à des ménagements de ce genre. Le Christianisme, il l'interprète à sa guise ; et il a donné, un des premiers, l'exemple de ces audacieuses explications que d'autres ont poussées sur ses traces bien plus loin que lui. Il entend si peu nier la juridiction de la philosophie sur ces matières, qu'il l'a constatée par plusieurs ouvrages ; et il ne les a pas regardés sans doute comme les moins utiles qu'il ait faits. Mais il refuse à la morale toute cette partie de la théodicée qui concerne les devoirs de l'homme envers Dieu ; et il nous laisse, en face du Créateur, à peu près aussi indifférents que si nous ne lui devions aucune gratitude ni aucun hom-

mage. Je n'hésite pas à blâmer cette grande lacune dans le système moral de Kant. L'admettre comme il le fait, c'est donner trop aisément gain de cause aux ennemis de la raison, qui lui dénient toute puissance de s'élever jusqu'à Dieu, de le connaître et de l'aimer. C'est là une des conséquences les plus déplorables du scepticisme kantien.

A la suite des *Principes métaphysiques de la morale*, je me borne à nommer un admirable traité de Pédagogie, tout en regrettant de n'en faire que cette mention fugitive. C'est « un livre d'or, » comme l'appellent les Allemands, pour la sagesse et l'étendue des principes pratiques qu'il contient [1].

Je ne m'arrêterai pas davantage, quoique pour d'autres raisons, aux *Principes métaphysiques du droit*. Ce serait un peu trop sortir du sujet que je tiens à traiter exclusivement. Platon, dans les *Lois*, avait fait une sorte de code. Ce n'est pas tout à fait le but que Kant se propose, et il se borne à établir les principes les plus généraux du droit privé et du

(1) Ce petit ouvrage n'est pas écrit de la main de Kant; ce n'est qu'un résumé de ses leçons approuvé par lui. M. J. Tissot en a donné la traduction, faite en partie par son jeune fils. Paris, in-8°, 1854, dans la troisième édition des *Principes métaphysiques de la morale*.

droit public. Personne n'a mieux fait voir les liens étroits qui rattachent le droit à la morale. La métaphysique des mœurs les renferme l'un et l'autre, comme deux parties également essentielles. Tous les devoirs se partagent en devoirs de droit, c'est-à-dire dont la législation peut être extérieure ; et en devoirs de vertu, qui ne sont soumis qu'à une législation tout interne. De là, la distinction profonde de la morale et du droit. La morale nous prescrit certaines actions en faisant du devoir seul le motif de ces actions. Le droit nous fait un devoir de certaines actions, quel qu'en soit d'ailleurs le motif, laissé à notre libre arbitre. La légalité est le domaine de la contrainte ; la moralité est au contraire le domaine de la liberté ou de l'autonomie. Tous les devoirs de droit peuvent être aussi des devoirs de vertu. Mais les devoirs de vertu ne sont pas toujours des devoirs de droit.

Si Kant subordonne ainsi le droit à la morale, à plus forte raison lui subordonne-t-il la politique. Il a l'esprit trop sensé pour ne pas comprendre, et jusqu'à un certain point, excuser les embarras à peu près inextricables où la politique se débat. Mais il voudrait la ramener à des voies meilleures ; et il ne désespère pas de la convertir. Il voit bien que la

philosophie en est encore réduite de son temps à l'abstention platonicienne. Mais il prend part personnellement, dans la mesure où il le peut, aux affaires générales de son siècle, et il ne craint pas de proposer un projet de paix perpétuelle, au moment même où la grande guerre de notre Révolution embrase l'Europe et le monde entier. Il affronte le ridicule d'une protestation aussi vaine, parce qu'il la regarde sans doute comme un devoir; et les idées bienfaisantes qu'il propose à la méditation des peuples et de leurs chefs, n'ont rien de chimérique, si d'ailleurs elles sont actuellement impraticables. Tout stériles que restent ses conseils, il est consolant d'entendre le sage dire aux peuples et aux rois : « Il faut » que le peuple règle sa conduite dans chaque État » sur les principes de la morale et du droit, et les » États, leurs relations réciproques, quelque spé» cieuses que soient les objections que la politique » déduit de l'expérience. Ainsi, la vraie politique ne » saurait faire un pas sans avoir auparavant rendu » hommage à la morale; unie à celle-ci, elle n'est » plus un art difficile ni compliqué ; la morale tranche » le nœud, que la politique est incapable de délier. Il » faut tenir pour sacrés les droits de l'homme, dussent » les souverains y faire les plus grands sacrifices. On

» ne peut pas se partager ici entre le droit et l'uti-
» tilité. La politique doit plier le genou devant la
» morale. »

Il y a soixante ans (1795) que Kant proclamait ces salutaires maximes. Mais, malgré les progrès qu'a faits dans cet intervalle la raison publique, que nous sommes loin encore du but marqué par la sagesse et l'humanité du philosophe ! Il paraît que les peuples et les souverains n'ont point encore reçu d'assez rudes leçons. Mais je détourne les yeux de ce spectacle ; et je reviens à la morale, que sur les pas de Kant j'avais un instant quittée.

D'après l'analyse que je viens de donner des principaux ouvrages de Kant, on peut voir en résumé quelle a été la hardiesse et la grandeur de son entreprise. Il a d'abord étudié la raison en elle-même, indépendamment de toute donnée empirique, et, à ce qu'il croit, de toute application. Il l'a étudiée ensuite dans son application à la morale. Voilà les deux assises de l'édifice. Puis, il a suivi la science dans ses développements les plus importants, la morale proprement dite, et le droit, en faisant quelques excursions sur le terrain de la politique. Il a donc essayé d'approfondir la morale dans son origine la plus reculée, dans ses principes spéciaux et dans

ses conséquences. Il a continué ce long travail, de propos délibéré, dans plusieurs ouvrages, sans perdre de vue un seul instant son objet et ses desseins. Il a réussi à faire de la morale une science complète et lui a donné, à certains égards, une rigueur qu'elle n'avait jamais eue, et dont elle semble encore incapable, malgré ce décisif exemple, à bien des esprits prévenus. Tout en la plaçant sur des fondations assez chancelantes, dans le scepticisme de la Raison pure, il l'a portée à une hauteur d'où rien désormais ne peut la faire descendre ; et si la loi du devoir avait encore besoin d'une démonstration invincible, c'est lui qui la lui a donnée. Il pouvait faire cette démonstration plus simple, et plus attrayante ; il ne pouvait la faire plus forte. La forme de Kant a quelque chose de pédantesque et de repoussant, que même un professeur n'était pas tenu d'avoir. Mais ce style qui nuit à la propagation de la vérité, était peut-être nécessaire à son génie pour qu'il la trouvât. Le dialogue platonicien, mis à part, pour les motifs que l'on sait, la forme d'Aristote est préférable à celle de Kant. Mais si Kant en eût adopté une autre qui lui aurait été moins naturelle, il est à craindre qu'il n'eût point été tout ce qu'il est. Lui seul enseigne véritablement la morale, tandis que les autres ou

l'exposent, ou l'inspirent. C'est une étude souvent pénible qu'il nous fait faire. Mais le sujet vaut bien la peine qu'il exige. Qui la prendra sous sa conduite ne regrettera pas de l'avoir prise. La récompense austère qu'il donne dépasse de beaucoup les soins qu'elle a coûtés.

Je m'arrête ici en ce que je veux dire sur Kant.

Si maintenant il faut assigner des rangs aux grands hommes dont je viens d'analyser les idées, je mettrais sans hésitation, et au nom de la vérité, Aristote au troisième rang, Kant au second, et Platon au premier. La mesure à laquelle je rapporte ce jugement est bien simple : c'est celle des croyances que chacun d'eux a soutenues et démontrées. Je n'oublie pas dans Aristote les admirables théories de la vertu, de la liberté, de la justice et de l'amitié. Mais Aristote s'est trompé sur le but même de la vie, en supposant que c'est le bonheur ; il n'a pas cru à l'avenir de l'âme, et il n'a rien dit sur ses rapports avec Dieu, irrémédiables lacunes dans un système de morale. Kant n'a nié aucune des croyances essentielles de l'esprit humain. Mais, sauf la loi morale, que nul n'a comprise plus purement que lui, tout en la déplaçant, il ne les admet qu'indirectement ; et les démons-

trations obliques qu'il en propose, sont loin de les raffermir dans des temps de doute et d'incrédulité. Le Criticisme est trop timide en métaphysique pour être décidé même en morale; et la raison pratique ne se permet qu'un dogmatisme équivoque sous le scepticisme de la Raison pure. Dans le système de Kant, la liberté, l'immortalité de l'âme et la providence sont plutôt possibles que réelles. Quant à Platon, quelle immense distance et de son disciple et de son rival ! Sauf quelques légers nuages sur la liberté, il n'est pas une des grandes croyances de la raison humaine qui lui ait manqué et qu'il n'ait mise dans une éclatante lumière. Depuis lui, qu'a-t-on pu ajouter à ce trésor ? Quel principe nouveau a-t-on découvert ? Quelle démonstration, inconnue de son génie, a-t-on essayée ? On a pu être plus profond ; a-t-on pu être plus complet ? J'interroge vainement les siècles ; ils répondent en montrant ce qu'ils ont puisé et puiseront éternellement à cette source intarissable.

Et qu'on ne s'étonne pas si c'est à cette mesure des croyances que je crois devoir juger ces trois systèmes. En morale, comme le dit si bien Aristote, c'est la pratique qui importe plus que la théorie. Et qu'est-ce qui peut régler la pratique, si ce n'est les croyances ? Explicites ou cachées, claires ou aveugles,

spontanées ou réfléchies, ce sont elles qui dominent la conduite, même au milieu des orages de la passion ou des calculs de l'intérêt. Elles sont les mobiles secrets et tout puissants du cœur ; et même, dans les natures les plus grossières et les plus ignorantes, ce sont encore elles qui sont les seuls guides. Elles ne se montrent pas toujours quand elles sont mauvaises, et parfois il faut les arracher à l'obscurité où elles se dérobent, comme Socrate les arrache à Gorgias, à Polus, à Calliclès. Mais leur empire n'en est pas moins certain ni moins fort ; il résulte de la nature même de l'homme ; et ce serait une contradiction incompréhensible d'imaginer un être raisonnable qui pût s'y soustraire. Il est donc de la dernière importance en morale de former des croyances ; car tout est là, et le moraliste est le plus grand, qui a trouvé les plus vraies, les meilleures et les plus fermes. A tous ces titres, qui pourrait-on égaler au disciple de Socrate ? Ou plutôt, qui ne doit-on pas mettre au-dessous de lui ?

Ajoutez qu'il est le premier en date, comme il est le premier en génie ; et que, si la postérité lui doit tant, il doit bien peu, lui et son maître, à ce qui les a précédés. Qu'est-ce que la morale avant Socrate et Platon ? Et depuis eux, qui a pu ébranler celle qu'ils

ont fondée, et à laquelle le Christianisme est venu donner la sanction même de Dieu? Il faut bien que la sagesse de notre âge se le dise : en fait de croyances morales, c'est à la philosophie grecque que nous devons tout ; et la Grèce, qui a tant de titres à la reconnaissance de l'esprit humain, n'en a pas de plus beau ni de plus sacré que celui-là. Cet aveu n'a pas de quoi nous humilier; il n'ôte rien à la valeur propre que nous pouvons avoir, et que le Christianisme a tant accrue. Mais c'est aussi un devoir imposé par la morale que de conserver une juste gratitude à qui elle est due. On serait coupable de jouir de sa fortune sans se rappeler quelquefois de qui on la tient; et la faute s'accroît par la grandeur même des bienfaits qu'on oublie. Les croyances influent au moins autant sur les sociétés que sur les individus; et la civilisation moderne, dont nous sommes si fiers à bon droit, ne serait pas ce qu'elle est, si elle ne pensait point de la nature de l'homme et de sa dignité, de ses devoirs et de ses destinées, ce que Platon en a pensé. A regarder les choses de près, il est facile de découvrir entre le Platonisme et nous une communauté de foi toute pareille ; et il suffit, pour s'en convaincre, de rapprocher Kant, le représentant de

notre temps, avec Socrate, le représentant du siècle de Périclès.

Tant que l'histoire de l'intelligence humaine s'est bornée pour nous à celle de l'antiquité païenne, il ne nous a guère été possible de juger équitablement ce qu'elle, et nous, ses héritiers directs, nous valons. Habitués à vivre dans cette saine atmosphère, nous nous sommes un peu trop accoutumés à croire qu'il n'y en a point d'autre. Malgré les nuances qu'on a voulu parfois exagérer entre le Christianisme et le Paganisme, nous nous sommes toujours sentis, par l'esprit, par le goût et par la morale, de la même famille. Sauf les progrès que le temps amène nécessairement avec lui, dans les races auxquelles nous appartenons, nous ne faisons guère de différence entre les anciens et nous ; et nous vivons encore de leur vie. Nous avons beau nous comparer à eux, notre orgueil, aussi bien que notre modestie, a grand'peine à nous en distinguer, parce que les termes de comparaison sont trop proches, et qu'en effet nous nous régissons moralement par les mêmes maximes. Les rapports de l'homme à la nature, à Dieu, à ses semblables, sont à peu près les mêmes ; ils se sont améliorés, ils n'ont point changé. L'homme s'est toujours cru fait pour

dompter la nature dont il est le maître, pour adorer Dieu dont il est la créature, et jouir de la liberté pour laquelle il est né.

Mais à mesure que nous connaissons mieux un passé antérieur à celui du Paganisme, qui en est peut-être issu, nous nous apercevons que les croyances morales, prises par nous pour le patrimoine commun de l'humanité, sont le privilége exclusif de nos pères et le nôtre. Des monuments authentiques et sacrés nous révèlent chez des peuples, d'ailleurs fort intelligents, des convictions non moins réfléchies, mais absolument diverses de celles que nous avons. Ces peuples ont étudié ces graves sujets autant que nous et les Grecs, nous avons pu le faire ; les ouvrages où ils ont déposé leur foi sont sans nombre ; et ils contredisent de fond en comble les principes qui nous semblent les plus évidents et les plus essentiels. Là, tout est nié ; ou plutôt, tout est ignoré, de ce que nous regardons comme des vérités indéfectibles : la personnalité de l'homme, la liberté, la spiritualité de l'âme, son avenir et sa destinée, qui n'est plus que le néant d'où elle est sortie et où elle retourne, l'existence de Dieu, qu'on ne paraît même point soupçonner et qu'on ne trouve pas nécessaire, pour comprendre, ni la nature qu'on redoute, ni la raison qu'on

méconnaît, ni la vie qu'on abhorre. Après les méditations les plus longues et les plus sincères, l'homme n'a pu en arriver à se distinguer de la matière au milieu de laquelle il vit. Il s'est ravalé au niveau de la brute, et même fort au-dessous d'elle, confondu avec les éléments informes et dénués de toute organisation. Il s'est cru soumis à des métamorphoses douloureuses et sans fin, sous le coup d'une nécessité à laquelle il n'a pas même osé donner de nom. Il n'a rien senti ni de sa force, ni de sa grandeur, ni de sa vraie nature ; et tout en n'en appelant qu'à lui seul pour se sauver, il n'a su trouver dans son désespoir ni énergie, ni dignité. Seulement, comme malgré ses aberrations les plus monstrueuses, il ne peut s'abdiquer complétement, c'est encore à la vertu qu'il a cru rendre hommage par ces sacrifices et ce suicide, qui n'ont plus rien d'humain.

On voit que je veux parler des doctrines indiennes et particulièrement de celles du Bouddhisme, qui nous sont aujourd'hui mieux connues peut-être que l'antiquité païenne, grâce à d'admirables travaux de philologie en Angleterre, en France, en Allemagne.

Si ces croyances déplorables étaient l'œuvre de quelques philosophes, isolés autant qu'aveugles dans

leur foi hideuse, on pourrait les passer sous un dédaigneux silence, et l'histoire de la philosophie n'aurait qu'à les flétrir d'un regard. Mais leur empire est bien autrement vaste, et leur influence, bien autrement pernicieuse. Ce sont les contrées les plus peuplées du globe qui les ont professées, et qui les professent encore, avec une ferveur que rien ne peut éteindre et qui méritait mieux. Le tiers peut-être de l'humanité accepte et adore le Bouddhisme, subissant cette perversion profonde de l'intelligence et de la raison. La transmigration et le néant sont les dogmes auxquels se rattache la meilleure partie de l'Asie, inébranlables autant qu'ils sont antiques, aussi vénérés qu'horribles. Entre ces deux principes, trop évidents aux yeux de ces peuples pour qu'ils consentent même à les discuter, une morale raffinée et subtile essaie d'éclairer et de conduire l'homme dans cette vie, « qui n'est qu'un grand amas de douleurs, » et de le mener à un but qui ne fait cesser tant de mal que pour y substituer le plus grand des maux, l'anéantissement absolu.

Il ne faut point trop s'arrêter à ce spectacle navrant, et, auprès des systèmes que nous venons de parcourir, ce serait leur faire injure que de placer, même à titre de contraste, le tableau un peu déve-

loppé de ces systèmes dégradants. Mais il est bon de rappeler ce souvenir, quelque douloureux qu'il soit, et par là de faire mieux apprécier la grandeur et la nature des choses. Il faut nous dire que, si la civilisation s'est arrêtée au point misérable où nous la voyons en Asie, et si elle n'a jamais pu y former des sociétés dignes de l'homme; si, au contraire, elle a fait parmi nous tant de progrès, gages de progrès plus admirables encore, c'est aux croyances morales que, de part et d'autre, ces résultats sont dus, merveilleux ou abominables, dignes de respect ou d'horreur. A quelle hauteur ne montent point alors ces doctrines qui ont inauguré pour nous tant de bienfaits! Quelle reconnaissance ne doit-on pas à ces âmes surhumaines qui ont révélé ces nobles secrets et dissipé de si fatales ténèbres! Quelle piété, quelle vénération n'est-il pas juste de ressentir envers elles! Et si, après plus de deux mille ans, nous les trouvons capables encore de nous instruire, malgré tout ce que nous avons appris, quel culte ne devons-nous pas à ces instituteurs infaillibles de nos cœurs! La Grèce, notre mère, a plus fait encore pour nos âmes que pour nos esprits; elle a plus contribué à former nos mœurs qu'à éclairer nos intelligences. Nous sommes ses fils légitimes, quoiqu'un peu ou-

blieux et parfois tentés de la renier. Mais le jour où, par impossible, nous perdrions son patrimoine moral, serait le jour de notre déshonneur et de notre ruine.

Je serais arrivé, avec Kant, à la fin de la tâche que je me suis proposée, si je ne croyais nécessaire, sur ses pas, de tirer de tout ce qui précède quelques conséquences pratiques, dont notre temps, peut-être, aurait à profiter.

S'il est un fait éclatant qui ressorte des considérations précédentes, c'est que les principes de la morale n'ont pas changé, et qu'en réalité nous les retrouvons dans Kant ce que nous les avons trouvés dans Platon, interprètes tous les deux de la conscience humaine, et d'accord, sous les formes les plus diverses et aux deux extrémités des temps. Ce sont donc des principes certains; et il suffit à un cœur sincère de descendre un instant en lui-même, pour y découvrir cette loi morale, que la philosophie a si bien décrite, mais qu'elle n'a point faite, et dont la gloire n'appartient qu'à Dieu. Les leçons des sages et le témoignage de la conscience se réunissent pour attester la vérité, la grandeur et l'immutabilité de cette loi, que d'autres peuples ont pu ne pas connaître, mais que nous connaissons clairement, sans que le doute soit

permis, si ce n'est au vice qui s'y dérobe, et qui voudrait la détruire, dans la crainte du châtiment dont il se sent menacé. Qu'avons-nous à faire, sinon d'apprendre à suivre docilement cette loi, je ne dis pas dans toute sa rigueur, mais dans toute sa bienfaisante austérité? Comment l'homme peut-il se sauver en ce monde et dans l'autre, si ce n'est en l'appliquant? Comment faut-il qu'on lui enseigne à l'appliquer? Et puisqu'il est, parmi tous les êtres, le seul dont l'éducation puisse former le cœur, à quelle discipline extérieure faudra-t-il le soumettre, en attendant qu'il sache se discipliner et se conduire?

C'est là une question toute pratique, sans doute; mais la science se manquerait à elle-même en ne se la posant pas; et si elle ne venait pas aboutir enfin à ce résultat utile, elle ne mériterait guère notre étude, ni notre estime.

Platon, Aristote et Kant se sont beaucoup occupés de l'éducation, que les Stoïciens ont à peu près tout à fait omise. Platon y a consacré les plus belles pages de la *République* et des *Lois*; Aristote, un livre presque entier de sa *Politique*. Kant en a traité, indépendamment de l'ouvrage spécial de pédagogique, dans la *Critique de la Raison pratique* et dans les *Principes métaphysiques de la Morale*. Il crée

même un mot nouveau pour cette branche de la science, qu'il appelle la Méthodologie morale [1]. Il ne se borne pas à des conseils généraux, et il donne un spécimen de catéchisme et d'enseignement. Il semble à cet égard, bien loin de Platon et de Socrate, qui avaient paru croire que la vertu ne peut s'apprendre, et qu'elle est, ou une faveur de la nature, ou une conquête pénible qu'on ne doit qu'à soi-même. Kant, au contraire, soutient que la morale n'est pas innée et qu'elle peut et doit être apprise. Au fond, c'est aussi, comme je l'ai remarqué, la pensée de Platon ; car autrement, l'éducation, qui n'est qu'un apprentissage de la vertu, n'aurait point si vivement excité sa sollicitude ; et le soin qu'il y donne, proteste contre sa propre théorie. Kant n'a point à se contredire en traitant ce sujet, qui est à ses yeux le complément indispensable de la science. Je veux rappeller ses conseils, qui sont les plus propres à nous être utiles puisqu'ils sont les plus rapprochés de nous ; et, d'ailleurs, ils confirment ceux de l'antiquité, tout en les transformant.

(1) Cette partie de la *Critique de la raison pratique* correspond à la méthodologie transcendentale, qui remplit le dernier livre de la *Critique de la Raison pure*. Voir la traduction de M. J. Tissot, tome II, p. 312 et suiv.

Kant, dans sa haute estime pour la nature humaine, est persuadé que « l'exhibition de la pure vertu, » comme il dit, a bien plus de puissance sur l'âme que l'attrait du bonheur, de quelque séduction qu'on l'entoure, plaisir, intérêt, crainte de la douleur et du mal, etc. Selon lui, il suffit de montrer à l'homme le devoir dans toute sa pureté, dégagé de tout motif intéressé, pour qu'il le reconnaisse, et même pour qu'il s'y soumette, non pas seulement dans ses actes, mais encore dans ses intentions. « S'il en était autre-» ment, dit-il, la représentation de la loi ayant besoin » de moyens détournés de recommandation, il n'y » aurait jamais d'intention vraiment morale. Tout » serait pure dissimulation. La loi serait haïe ou même » méprisée, et on ne la suivrait que par intérêt ; et » comme, malgré tous nos efforts, nous ne parvenons » jamais à nous dépouiller entièrement de notre » raison dans nos jugements, nous nous regarderions » inévitablement nous-mêmes comme des êtres sans » valeur, tout en cherchant à compenser la peine que » nous infligerait le tribunal intérieur, par la jouis-» sance des plaisirs qu'une loi naturelle ou divine, » admise par nous, aurait liés, suivant notre opinion, » à un mécanisme de police morale réglé uniquement » sur des actions, et non sur les motifs par lesquels

» on agit. » Ce n'est que pour mettre dans la voie du bien une âme inculte ou dégradée, que Kant permet d'employer sur elle momentanément, ou l'appât de l'avantage personnel, ou la crainte de quelque danger. Mais dès que « cette lisière a produit son » effet, » il faut se hâter de revenir au motif moral et de le découvrir à l'âme dans toute sa candeur; car c'est « le seul moyen de fonder un caractère, c'est-à-» dire une manière d'être conséquente, appuyée sur » des maximes immuables, et de nous apprendre à » sentir notre dignité personnelle. »

Tel est le principe général de la méthode qu'il faut suivre dans l'enseignement de la morale, soit qu'on s'adresse à des enfants qu'il s'agit de former au bien, soit qu'on s'adresse à des cœurs ignorants ou corrompus qu'il s'agit d'instruire ou de redresser.

Cette méthode, toute puissante quoique très-austère, n'a jamais été mise en pratique, à ce que le philosophe assure. Mais il n'en soutient pas moins qu'elle est la seule bonne et la seule efficace. Il en donne pour preuve l'intérêt excité, dans les conversations les plus ordinaires, par toutes les discussions sur la valeur morale des actions, et l'aptitude même des gens les moins cultivés à en juger avec subtilité et parfaite justesse. Kant reproche aux instituteurs de

la jeunesse de n'avoir pas mis à profit depuis longtemps ce penchant de la raison, qui nous fait trouver un vif plaisir dans l'examen le plus raffiné des questions pratiques qu'on nous propose. Il voudrait qu'en prenant pour texte des leçons un catéchisme purement moral, on habituât les enfants, par des exemples choisis dans l'histoire, à discerner le plus ou le moins de valeur morale des actions. Mais il recommande instamment de leur épargner ces éloges « d'actions » prétendues nobles et plus que méritoires, dont nos » écrits sentimentaux font tant de bruit, » et de rapporter tout au devoir exclusivement. Il craint, en effet, « que de vaines aspirations vers une perfection inacces- » sible ne fassent des héros de roman qui, en cherchant » une grandeur imaginaire, s'affranchissent des devoirs » ordinaires de la vie, devenus pour eux trop insigni- » fiants. » C'est que, dans son rigorisme, il ne veut même pas qu'on pratique la loi morale par amour ; il veut qu'on la pratique uniquement par devoir ; car il n'augure rien de bon de ces exaltations passagères de l'âme, qui la laissent retomber ensuite dans sa langueur accoutumée, et de ces sentiments qui gonflent le cœur sans le fortifier. On exercera donc le jugement moral du docile élève à distinguer, dans les exemples qu'on lui fera discuter, les diverses espèces

de devoirs, essentiels ou accidentels, et les véritables intentions des actes, faits, ou non, en vue de la loi morale. Puis, en lui apprenant à reconnaître, dans certains cas, la parfaite pureté de la volonté, on appellera son attention sur la conscience qu'il a en lui-même de cette puissance intérieure qu'on appelle la liberté [1], et qui lui permet, à lui aussi, comme aux grands hommes qu'il admire, « de s'affranchir si bien » du joug violent des penchants que pas un, pas même » le plus cher, n'influe sur une résolution qui ne doit » émaner que de sa seule raison. » C'est par la conscience de notre liberté, dont la pratique du devoir nous fait sentir la valeur positive, que se produit et s'établit dans le cœur le respect de soi. L'homme, une fois qu'il a fait cette sainte conquête, ne craint rien autant que de se trouver, en s'examinant lui-même, condamnable à ses propres yeux; et l'on peut enter désormais sur ce sentiment toutes les bonnes intentions morales. « Sa liberté affermie, en même temps » que sa dignité et sa noblesse, n'est plus vénale et » ne peut plus être achetée au prix que ses penchants » trompeurs lui en offrent. »

(1) Cette théorie de la liberté, qui est la vraie, contredit un peu cette théorie toute différente de Kant que j'ai dû réfuter plus haut, p. CLXXIII et suiv., et qui tire la liberté, à l'état de simple postulat ou hypothèse, du concept de la loi morale.

A ces préceptes, qui concernent plus particulièrement la jeunesse, Kant en joint d'autres qui s'adressent et peuvent profiter à tout le monde.

La culture de la vertu, ou comme il dit, l'ascétique morale, exige deux dispositions du cœur. Le courage d'abord, et ensuite la satisfaction, que doit procurer l'accomplissement du devoir. Le courage est nécessaire ; car la vertu a des obstacles à combattre ; et souvent, elle n'a pas trop de toutes ses forces pour les vaincre. Bien des plaisirs de la vie doivent être sacrifiés, et la perte de ces plaisirs pourrait plus d'une fois attrister l'âme, si elle ne plaçait point ailleurs et plus haut son légitime contentement. La devise du courage moral, qui soutient notre résolution dans l'exercice de la vertu, est celle des Stoïciens : *Sustine et abstine*, c'est-à-dire : Accoutume-toi aux incommodités de la vie, et ne sois pas esclave de ses commodités. C'est une espèce de *diététique* pour se conserver moralement sain. Mais ce n'est là qu'une santé négative, qui ne peut être sentie par elle-même. Il faut quelque chose de positif, qui procure la jouissance de la vie et qui soit cependant moral. C'est la satisfaction constante de l'homme vertueux, idée dont Kant fait bien gratuitement honneur au système d'Épicure ; c'est la paix intérieure qu'éprouve habituellement le cœur, qui, « conscient de n'avoir violé

» à dessein aucune de ses obligations, est certain de » ne jamais tomber dans une semblable faute. » Cette satisfaction, qui accompagne l'action vertueuse, n'est pas moins nécessaire que le courage, qui la prépare; car « ce qu'on ne fait pas avec joie, mais seulement » par esprit de servitude et de contrainte, n'a aucune » valeur interne pour celui qui obéit ainsi au devoir ; » et l'occasion de pratiquer un devoir si pénible est » évitée avec le plus grand soin. »

Ainsi, l'enseignement de la morale et la pratique de la vertu sont les deux points sur lesquels Kant insiste. Il se fie pleinement à l'influence décisive du catéchisme moral qu'il imagine ; et il veut qu'il précède celui de la religion. Le catéchisme moral ne doit pas être enseigné comme par parenthèse, et concurremment avec les dogmes religieux; il doit l'être séparément et comme un tout indépendant. C'est surtout dans l'intérêt de la foi que le philosophe prend ces précautions, et qu'il éprouve ces scrupules. La foi serait impure selon lui, si l'âme qui la doit recevoir n'y arrivait point après avoir passé d'abord par des principes moraux. Sans ce soin préalable, « l'enseignement religieux n'aboutirait qu'à faire » reconnaître des devoirs par crainte, et à imposer » des observances qui ne seraient pas dans le

» cœur [1]. » Kant sait bien d'ailleurs qu'à côté du catéchisme, il est un autre enseignement non moins efficace, celui de l'exemple; et il recommande que le maître d'abord, et ensuite tout ce qui entoure l'enfant, lui offre les leçons d'une conduite édifiante. Quant à l'ascétique qu'il conseille, Kant la distingue profondément de celle des monastères, qui, inspirée par une crainte superstitieuse ou par une aversion feinte, ne porte qu'à se supplicier soi-même, et n'a rien de commun avec la vertu. Ces expiations fanatiques, qui ne supposent même pas toujours le repentir, et qui surtout ne le remplacent point, ne peuvent produire l'esprit de contentement dont la vertu doit être accompagnée. La véritable ascétique ne consiste que dans la victoire mesurée qu'on remporte sur ses appétits naturels, afin de pouvoir se maîtriser dans les circonstances périlleuses pour la moralité. C'est un exercice qui rend ferme et courageux, et « qui satisfait par la conscience où l'on est » d'avoir recouvré sa liberté, un moment en danger. »

Voilà quels sont en substance les conseils de Kant;

(1) Kant, *Principes métaphysiques de la morale,* méthodologie, pages 308 et 317 de la traduction de M. J. Tissot, 3e édition, et page 419, de la *Pédagogique,* ibid.

j'en vénère la profonde sagesse; et il serait téméraire de prétendre les modifier en rien. Mais il peut être bon de les développer, afin de les rendre encore plus pratiques.

Un des auxiliaires les plus puissants des progrès de la morale, ce serait le perfectionnement de l'éducation. Or, l'éducation se compose presque nécessairement de deux parties, dont l'une appartient à la famille, et dont l'autre appartient aux maîtres. La première est beaucoup plus importante que la seconde, parce qu'elle concerne l'âme, tandis que l'autre concerne surtout l'intelligence. Malheureusement, c'est la première qui est, en général, la moins suffisante. Le moraliste devrait donc, tout en s'occupant des enfants, s'adresser d'abord aux parents; et leur bien persuader que l'éducation, avant d'être un bienfait, est un devoir. Kant exagère, quand il dit que l'homme n'est que ce que l'éducation le fait être [1]. Mais ce qui est incontestable, c'est que l'homme ne devient tout ce qu'il peut être, que quand l'éducation a fécondé les germes que la nature met en lui. C'en

(1) Ce n'est peut-être pas Kant qui a pris une formule aussi positive. Mais c'est ce qu'on lui fait dire dans le *Traité de Pédagogie*, rédigé d'après ses leçons et publié sous ses yeux, page 335 de la traduction de M. J. Tissot.

est assez pour les parents; et ils ne seraient excusables de négliger l'éducation de leurs enfants, que s'ils pouvaient se dire que les soins sont inutiles, et qu'ils en prendraient en pure perte. C'est bien ce que l'on allègue quelquefois pour se disculper. Mais ces sophismes de mauvais cœurs, qui essaient de se tromper eux-mêmes et de tromper les autres, sont heureusement assez rares pour qu'il n'y ait aucun besoin de les réfuter. Il est très-généralement admis que l'éducation est efficace. Seulement, on n'est point assez convaincu qu'elle est, de la part des parents, le devoir le plus strict qu'ils aient à remplir envers les êtres à qui ils ont donné la vie. Transmettre à ses héritiers une fortune, qui peut toujours leur échapper, malgré les garanties sociales qui l'entourent, n'est rien auprès de leur transmettre cet héritage moral, qui leur apprend à se servir sagement de la fortune quand ils la possèdent, à la refaire quand ils l'ont perdue, et à s'en passer sans regret quand ils ne peuvent l'acquérir. Au point de vue même de l'intérêt, cette vérité semble évidente. Mais les soins moraux sont d'une extrême délicatesse; et la plupart des esprits, même éclairés, qui les comprennent trop peu, croient avoir fait tout ce qu'ils doivent, lorsqu'ils laissent à leurs enfants l'aisance matérielle

qui leur a coûté tant de soucis. Quant à la fortune morale, elle est ce qu'elle peut, et ce que la font la nature et le hasard. Celle-là, cependant, relève bien moins des circonstances ; et il suffit d'une volonté raisonnable et persévérante, pour l'assurer aux enfants, d'une manière à peu près infaillible. Kant a pleine raison, quand il ajoute que « si, quelque jour, un être » d'une espèce supérieure se mêlait de notre éducation, » on verrait alors ce que l'homme peut devenir. » Mais sans porter ses regards si loin, et sans demander une intervention surhumaine, on peut croire qu'une simple réforme dans les familles produirait en morale un bien certain, et l'on doit presque dire, incalculable.

Les premières années de la vie sont les plus décisives ; et c'est dans la famille qu'elles se passent. Les maîtres, en prenant les enfants vers la huitième année, reçoivent déjà des caractères presque tout faits, des habitudes enracinées d'âme et de cœur, d'intelligence même. Tout ce qu'ils peuvent donner, ce sont les lumières. Mais les principes qui décideront de la vie morale, si ce n'est de la carrière, ont été donnés par d'autres ; et fût-on chargé de les rectifier, ce qui n'est pas, il ne serait peut-être déjà plus temps. C'est au chef de la famille de veiller dès la

naissance jusqu'à cette seconde époque, à ce qu'aucun principe dangereux n'entre dans ces âmes si tendres, et à ce qu'aucune habitude fatale ne leur soit communiquée par des conseils trop peu intelligents. Sans doute, il est des soins qu'il ne peut prendre personnellement. Mais il n'en est pas un seul sur lequel il ne puisse influer, par la direction souveraine qu'il est toujours en mesure de leur faire prendre. S'il est permis de diviser l'unité que forment les époux, on pourrait dire que la mère est le précepteur de l'enfant, dès les premiers jours de la vie, et que le père en est le gouverneur. Ce rôle, dont tant de pères se déchargent sans y penser, au grand détriment de l'enfant et de la mère, est le rôle supérieur ; et tous ceux qui le désertent sont responsables des maux d'un tel abandon, et devant leur famille, et devant la société.

Notez bien que ces principes, que semble imposer une trop sévère raison, sont aussi ceux de la tendresse la plus naturelle et la plus vulgaire. Comment ne les appliquerait-on pas, si une fois on savait se dire qu'une bonne éducation est le plus grand bien qu'on puisse faire à son enfant ? On convient de cet axiôme d'une manière théorique et générale. Mais dans la pratique de chaque jour, on n'a ni la force ni

l'attention suffisante pour le réaliser. Chacun de nous peut en appeler à sa propre observation : Où sont les éducations bien faites, et sérieusement suivies? Dans combien de familles ce grand objet est-il traité avec la sollicitude qu'il mérite ? Et cependant, qui pourrait soutenir que jamais une éducation véritable ait manqué de porter ses fruits ? Où sont les âmes si mal douées par la nature qu'elles soient restées rebelles à la tendre fermeté d'une mère, ou à l'autorité d'un père aimant ? La vérité bien douloureuse, c'est qu'il y a trop de familles qui remplissent très-imparfaitement leurs devoirs ; et que, si l'on rencontre plus tard tant d'hommes moralement incomplets, c'est qu'il y a eu d'abord trop d'enfants mal élevés. Kant le sent bien aussi et le déplore. Mais il eût peut-être été plus sage à lui d'adresser ses préceptes aux pères, qui ont tant de pouvoir, plutôt qu'aux maîtres, qui en ont si peu. Par un bonheur providentiel, le père ne peut même arguer de son ignorance dans l'accomplissement de ces devoirs, si graves et si faciles, puisqu'il suffit, pour les bien remplir, d'une affection constante et d'un sincère dévouement. La supériorité de ses lumières est toujours si grande, à moins qu'il ne soit lui-même corrompu, qu'en général l'enfant a tout à gagner, pour peu qu'on veuille s'occuper de lui.

A ce point essentiel, qui est le premier de tous, il faut en ajouter un autre. L'éducation doit être très-sévère, même dès le début, ce qui ne l'empêche pas, j'ai hâte de le dire, d'être très-tendre. Quand il n'est pas possible encore de faire comprendre les principes, il ne faut pas moins les inculquer par une régularité dont l'enfant profite, bien longtemps avant qu'on ne puisse lui en rendre compte. Comme la vie doit être soumise à des règles, il est bon de l'y plier le plus tôt qu'on peut. C'est le moyen d'éviter plus tard la contrainte, que l'habitude aura rendue inutile ; et l'enfant, docile dès ses premières années, acceptera la loi sans murmure et sans faiblesse. C'est de plus lui préparer des forces, dont il aura dans la suite grand besoin. On fera bien de lui faire amasser ce trésor, sans que d'ailleurs il s'en doute. Les luttes incessantes qu'il devra soutenir contre ses propres passions et contre les circonstances, fussent-elles les plus heureuses, sont toujours bien pénibles ; et ce n'est point par la mollesse et par le relâchement qu'on l'y dispose. La licence, même au seuil de la vie, est une mauvaise école ; et si l'âme de l'enfant y est restée longtemps, il aura bien de la peine ensuite à se transformer, pour devenir un énergique serviteur du devoir. Au lieu de l'accomplir dans toute sa pureté,

il biaisera avec lui, quand il ne le fuira pas; et sa liberté, quand il sera d'âge à en jouir, ne sera qu'une succession de faux-fuyants ou de capitulations, peut-être même de défaites.

Comme la liberté dans l'homme n'est que la soumission à la loi de la raison, il n'est point à craindre de rendre l'âme de l'enfant servile, en le faisant obéir à des ordres raisonnables. Avant que sa propre intelligence ne puisse le guider, il est tout simple qu'il se laisse guider par l'intelligence d'autrui, surtout quand celui qui commande est un père ou une mère. Il ne résiste en général à un joug si doux et si naturel que quand un empire capricieux et tyrannique lui apprend la révolte. La plupart des enfants sont dociles ; leur candeur et leur faiblesse les poussent à l'obéissance ; et quand ils sont rétifs, c'est le plus souvent la faute des mains imprudentes qui les conduisent. Kant prétend avec raison qu'un des principaux problèmes de l'éducation, c'est de savoir comment on peut concilier la soumission à la légitime contrainte avec l'usage de la liberté. C'est un être libre et raisonnable qu'il s'agit de former par l'éducation ; et ce serait manquer le but que de faire un esclave. Mais le problème n'est pas aussi difficile à résoudre qu'il le semble. Si l'on a le soin de laisser

voir à l'enfant qu'on est soumis soi-même à la loi qu'on lui dicte, il la subira sans peine ; et il apercevra la raison, qui oblige ses maîtres ainsi que lui, bien avant qu'on ne puisse la lui faire voir. Ne fût-ce que par imitation, il la suivra. Mais dès qu'il pourra comprendre les motifs de la conduite qu'on lui prescrit, il faut les lui donner, et associer le plus tôt possible son jeune esprit à ce secret ; il le saisira d'autant plus aisément que son cœur est plus pur. Il s'agit d'ailleurs bien entendu des explications les plus simples. Brèves et claires, elle n'en seront que meilleures. Il faut bien se garder d'ennuyer les enfants, ce qui est très-différent de les occuper. Des dissertations pédantesques auraient ce double inconvénient de rendre ridicules, et le maître qui les en fatigue, et le devoir qu'on leur prêche. Au milieu même de leurs jeux, on peut, quand on sait s'y prendre, leur donner des avertissements dont ils profitent, loin de les repousser. L'important c'est de connaître l'occasion et la mesure. Les formes peuvent être aimables et douces, sans que le fond cesse un instant d'être très-sérieux.

Si l'on doit être régulier et sévère pour l'âme, à plus forte raison est-il facile de l'être en ce qui regarde le corps. On peut le former bien plus aisément

qu'on ne forme les esprits ; et la matière se prête mieux que l'intelligence et la volonté à tout ce qu'on en exige. Mais ici comme dans le reste, il faut toujours avoir les regards fixés sur le but suprême de la vie. Il ne s'agit pas de faire des athlètes, ni même des hommes bien portants ; il s'agit surtout de faire des hommes vertueux. La force du corps est précieuse ; mais la force de l'âme l'est plus qu'elle apparemment ; et la culture physique n'a d'importance qu'autant qu'elle profite à la culture morale. C'est un point sur lequel Kant n'a point assez insisté, et que peut-être il n'a point assez compris [1].

Il voit bien que la gymnastique habitue l'enfant à une discipline, et qu'en endurcissant son corps, elle le garantit contre une mollesse corruptrice. Il ajoute qu'il faut dresser aussi les corps pour la société. Tout cela est fort juste. Mais on pouvait dire beaucoup plus nettement en quoi la culture du corps profite à la morale ; car c'est là uniquement la question.

Comme l'être humain est composé de deux principes contraires, dont l'un est fait pour commander

(1) Voir le *Traité de Pédagogique*, page 377, traduction de M. J. Tissot.

à l'autre, et que c'est l'âme qui doit dominer le corps, il importe de rendre cette domination aussi puissante et aussi sage qu'elle peut l'être. Le corps ne pouvant se mouvoir que sous l'impulsion de l'âme, plus ses mouvements seront fréquents et réglés, plus l'âme assurera et étendra son empire. Plus le corps sera discipliné, plus il obéira ; et les forces qu'il acquiert, tout en tournant à son profit, profiteront bien davantage encore à la faculté qui les lui fait acquérir et qui les emploie. De là vient que les exercices corporels, quand ils sont bien conduits, rendent les enfants plus doux et plus accessibles à la raison. Par la juste répartition de toutes les énergies vitales, par l'équilibre qu'ils rétablissent et par le jeu normal de tous les organes qu'ils facilitent, ils restituent au principe supérieur la suprématie légitime qu'il doit conserver. Lorsqu'ils produisent des effets contraires, et qu'ils rendent le caractère farouche et dur, c'est qu'on y laisse introduire l'indiscipline, qui perd tout le reste, ou l'excès, qui les dénature. Dans leurs justes limites, dirigés avec discernement en même temps qu'avec vigueur, ils ont les conséquences morales les plus manifestes et les plus bienfaisantes.

Kant était trop sage pour ne pas se préoccuper de cette crise redoutable qui sépare l'enfance de la

jeunesse, et où l'adolescent laisse presque toujours, avec son innocence, une partie de sa santé et de sa future valeur. Il dit, avec une prudence consommée, qu'il est alors impossible de garder envers le jeune homme un silence qui ne ferait qu'aggraver le mal; et prenant peut-être son opinion personnelle pour une opinion reçue, il assure qu'on reconnaît aujourd'hui, en matière d'éducation, qu'il faut aborder directement la question, et que tout se passe bien du moment qu'on ne parle de ces choses-là qu'avec la gravité convenable. J'approuve sans réserve cette franchise, qui peut en effet tout sauver. Mais je complète cet intelligent et ferme système, en ajoutant qu'il ne suffit pas d'éclairer le jeune homme, et qu'il faut encore l'aider, en lui donnant les moyens de se défendre contre la nature qui l'attaque si vivement. Les exercices du corps sont, à cette époque périlleuse, le préservatif le plus sûr et le plus simple. Ils viennent au secours d'une raison qui sans eux pourrait bien succomber; ils la fortifient, en détournant les assauts qu'elle soutient. Ils divisent les forces qui pourraient la vaincre, et contribuent pour une part considérable à la victoire, qui devient moins pénible et plus certaine grâce à eux, sans compter qu'ils préparent pour l'avenir un tempérament

robuste et des ressources d'activité, qui sont toujours si utiles et quelquefois si nécessaires.

Voilà, pour l'enseignement de la vertu et pour l'éducation, c'est-à-dire la première partie de la *Méthodologie morale*. Je passe à la seconde qui est, on s'en souvient, l'*Ascétique* ou la pratique de la vertu, au milieu des besoins, des intérêts et des passions de la vie. J'adopte avec Kant la devise stoïcienne; mais je la développe un peu plus qu'il ne l'a fait.

Il est bien clair que, si l'enfant a été élevé par la famille d'abord, et ensuite par les maîtres, dans les pures et fortes maximes que le sage recommande; s'il a été habitué de bonne heure à la loi et endurci au travail; si le jeune homme s'est soumis sincèrement aux conseils éclairés qu'il reçoit, et qu'approuve sa raison avec sa vertu, il reste bien peu de choses à enseigner encore à l'homme; et sa destinée morale s'écoule, quelles que soient les traverses qu'il éprouve, sans que rien désormais puisse en détourner le cours. Le sentiment du bien est assez profond dans son cœur, l'intelligence du devoir est assez claire à son esprit, et sa volonté est assez énergique, pour qu'humainement il ait tout espoir de ne point faillir. L'habitude fortifie la vertu, plus même qu'elle ne fortifie le vice; et l'on persévère dans la voie du bien plus

aisément encore qu'on n'y entre. Cependant, il ne faut jamais perdre de vue la fragilité humaine; et quelques chances qu'on ait de la victoire, il faut songer pour la mieux assurer aux chances possibles de la défaite.

La première règle de la vie morale est donc une perpétuelle surveillance; car, si l'on ne se rend pas clairement compte des motifs par lesquels on se dirige, on court grand risque de faire un faux pas, quoique d'ailleurs l'intention puisse rester pure. C'est en se représentant, sans se lasser jamais, la loi dans tout son désintéressement, qu'on trouve la lumière. Il faut interroger son propre cœur, et le sonder dans ses replis les plus obscurs, qu'il ne conserve guère d'ailleurs pour des yeux fermes et sincères. Dans toute action qui en vaut la peine, il faut se demander où est le devoir, quelque douloureux qu'il puisse être; et du moment qu'on le connaît, il est probable qu'on le suivra, si l'on a su de longue main se préparer aux sacrifices. Platon et Socrate ont semblé croire, dans un sentiment exagéré de philanthropie, qu'il suffisait à l'homme de connaître le bien pour le pratiquer. Cette maxime, comme je l'ai dit, est plus généreuse qu'exacte. Ce qui est vrai, c'est qu'agir sans savoir ce qu'on fait, même quand on fait bien, n'est

pas digne d'un être raisonnable, et qu'avant de faire, il convient de savoir. C'est en ce sens uniquement que la vertu et la science se confondent. Mais il est trop évident que savoir n'est rien, si l'on n'agit point en conséquence de ce que l'on sait, et qu'il n'y a de réelle vertu qu'au prix d'une science préalable et d'une action conforme à la science. On ne saurait donc apporter trop de soin á se bien comprendre soi-même, et à se connaître, comme le voulait l'oracle de Delphes [1]. C'est en cela précisémeut que consiste le courage moral, dont parle Kant, et que le vulgaire place trop souvent dans l'acte extérieur. L'acte interne est bien autrement pénible, comme il est bien autrement difficile. Pour l'accomplir, on n'est en face que de soi-même ; et si l'on peut tout espérer de Dieu, qui scrute les cœurs, on ne peut rien attendre des hommes, qui ne peuvent les connaître. Dans l'acte du dehors, au contraire, dans l'action proprement dite, on a du moins l'aiguillon de l'estime qu'on obtient de ses semblables, et qui manque rarement à la vertu, quoi qu'on en pense. On se soutient par

(1) C'est aussi en ce sens que Kant le comprend. Voir les *Principes métaphysiques de la morale*, p. 246, trad. de M. J. Tissot, 3e édition. Socrate ne le comprend pas tout à fait de même, dans le *Phèdre*, page 9 de la trad. de M. V. Cousin.

l'espoir et la certitude de la louange. Dans le for intérieur, c'est le devoir seul qui parle et qui conseille ; et il faut que l'âme soit bien honnête et bien pure pour se contenter de ses charmes austères. Ce sont pourtant les seuls qui la doivent vaincre ; mais ils s'obscurcissent pour peu que sa vigilance se lasse ; et quand elle néglige quelque temps de les regarder, elle ne sait plus les discerner avec autant de sûreté ni de plaisir.

C'est là sans doute ce que veulent dire les Stoïciens par cette *tension* incessante qu'ils exigent du sage. Mais la connaissance de soi-même, dont ils ne se sont point assez occupés, ne demande pas ce perpétuel effort de la volonté. C'est d'une observation plus délicate et plus intime qu'il s'agit ; et Kant qui propose à l'âme humaine, la représentation de la loi morale, pour unique et constant mobile, complète heureusement le Stoïcisme, en l'instruisant de mystères que sa rudesse n'avait point assez étudiés.

Ainsi, la vigilance sur soi-même apprend à l'homme ce qu'il doit faire. Mais il faut, en outre, qu'il le fasse. C'est ici que le précepte stoïcien a toute sa force et toute son utilité. Kant le traduit en nous disant : « Accoutume-toi aux incommodités de la » vie, et ne sois pas esclave de ses commodités, »

La traduction est excellente ; mais elle est un peu vague. L'essentiel eût été de nous indiquer précisément les moyens pratiques de braver les épreuves et les séductions de la vie. Pour moi, je n'en connais guère qu'un seul qui soit efficace. C'est de se créer le moins de besoins qu'on peut. Plus la vie se civilise, plus les besoins de l'individu se compliquent et se multiplient ; et plus aussi l'âme se disperse et s'affaiblit, dans une foule de petits attachements qui l'enlacent et l'amoindrissent. On a soutenu parfois, non sans apparence de vérité, que chez les modernes la magnanimité était plus rare que chez les anciens. L'histoire de la Grèce et de Rome offre en effet bien plus de grands caractères que celle de nos temps. Qu'on ne cherche pas d'autre explication à ce phénomène que la simplicité relative de la vie des anciens. Les âmes n'avaient point alors les énervements de toute sorte dont les nôtres sont séduites et diminuées ; elles avaient moins d'entraves ; et celles à qui le devoir se faisait entendre, étaient à la fois plus nombreuses et plus dociles. On peut sortir de la mollesse pour se jeter dans le crime ; ce sont deux excès qui, tout différents qu'ils sont, ne s'excluent pas. Mais on ne passe point par la volupté pour arriver à la vertu. Moins on a de besoins, plus on est libre ; et plus aussi

en accroissant son indépendance avec sa dignité personnelle, on peut être utile aux autres. Précisément, parce qu'on leur demande peu, on est prêt à leur donner beaucoup, pour peu que le cœur soit généreux; et quand le devoir est appliqué dans toute son étendue, on sait de reste qu'on doit toujours à la société infiniment plus qu'on ne peut jamais lui rendre.

Mais il ne faut pas faire à la civilisation l'injure de croire qu'elle abaisse nécessairement les âmes. Autrement, elle serait à réprouver au nom de la morale éternelle; et les paradoxes des misanthropes, comme Rousseau, seraient par trop justifiés. La vertu étant le bien suprême de l'homme, tous les progrès de son industrie et de ses sciences seraient aussi méprisables que funestes, s'ils étaient incompatibles avec elle. Mais, grâce à Dieu, il n'en est rien; et l'exemple seul de Kant, à la fin du siècle dernier, suffirait pour montrer comment on peut comprendre le devoir au milieu des raffinements de la civilisation la plus avancée. Seulement, des piéges plus séduisants et plus divers appellent plus de vigilance; et les âmes qui veulent se garder pures, ont plus à faire aujourd'hui. Il est vrai aussi qu'elles en savent plus long; et que quand elles sont bien faites, les dangers qu'elles courent leur communiquent des forces nouvelles, loin de

les décourager. On a donc tort de maudire la civilisation, dans l'intérêt de la vertu. Les âmes qui, de nos temps, font naufrage, n'ont toujours qu'à s'en prendre à elles seules ; car les moyens de défense se sont accrus plus encore que les périls. D'ailleurs, la civilisation, quoiqu'elle fasse, ne peut qu'améliorer la condition de l'homme ; elle ne la change pas ; et comme la vie, pour être plus facile, n'en est pas moins caduque, l'individu peut toujours puiser dans les enseignements de la mort la juste mesure des attachements qu'il doit aux choses d'ici-bas.

Il est, je l'avoue, dans cette indépendance que l'on se fait en limitant et en dominant ses besoins, deux écueils redoutables : ce sont l'orgueil, et l'indifférence, où risquent de se briser l'homme et le citoyen. Le sage du Stoïcisme n'a ni amis, ni famille, ni patrie ; et il se met sans trop de peine en dehors de l'humanité. C'est une sorte de cruauté héroïque envers soi-même et envers les autres ; on les dédaigne parce qu'on se croit supérieur, et aussi, parce qu'on ne pense qu'à soi, tout en se faisant son propre bourreau. Voilà l'excès, qui d'ailleurs n'est à l'usage que des âmes les plus vigoureuses. Mais on n'est pas tenu de le commettre. L'apathie stoïcienne n'est pas de la sagesse, et l'on peut restreindre ses besoins sans dé-

truire ses passions, élément indispensable, non pas seulement du bonheur, mais de la vertu, qui n'existe pas sans la lutte. La loi morale nous prescrit de nous vaincre, mais non de nous mutiler. Pour prendre l'exemple de la passion la plus ordinairement fatale, la loi ne nous impose pas la chasteté; mais elle nous ordonne le mariage. On peut être indépendant sans devenir isolé ni sauvage, et l'on peut diminuer le nombre de ses liens, pour rendre d'autant plus solides et plus étroits ceux qu'on choisit et qu'on garde.

La limite, d'ailleurs, n'est pas en ceci très-difficile à trouver, et le critérium à peu près infaillible est celui même de Kant, bien qu'il l'indique à une autre fin : c'est le contentement. Loin de souffrir à se retrancher des besoins factices, on jouit, au contraire, à ces victoires qu'on remporte sur sa propre faiblesse. On se plaît à rétrécir le cercle pour s'y mouvoir avec plus de facilité et de vigueur. Mais si l'on outre-passe la mesure fixée par la sagesse, au contentement succède la souffrance, que la tristesse ne tarde pas à suivre. L'âme du Stoïcien peut être invincible ; mais elle n'est pas sereine, et l'effort que la vertu lui coûte est un assez mauvais signe de sa pureté. L'accomplissement du devoir n'est pas fait pour assombrir le cœur. Loin de là, il est fait pour

le charmer en le fortifiant; et Kant a peut-être une réminiscence un peu trop stoïcienne, quand il reproche au devoir « de n'avoir rien d'agréable ni de » flatteur. » Le devoir n'est pas fait précisément pour nous plaire, il est fait pour nous commander. Mais la satisfaction intime dont il est suivi montre bien qu'il n'a rien d'antipathique à notre nature, ni d'incompatible avec le plaisir. Il faut donc, pour être d'autant plus prêt à la vertu, se retrancher tous les besoins dont la privation ne fait pas souffrir la nature; et plus on immolera de ces besoins inutiles, plus on se sentira heureux du sentiment de la liberté reconquise et agrandie.

Mais ce n'est là que la première moitié de la devise stoïcienne, *Abstine.*

L'autre, *Sustine,* est à la fois plus simple et plus facile. S'abstenir est encore une sorte d'activité. Au contraire, quand on supporte le mal, on est presque purement passif; et la constance est une vertu à peu près inerte, quoique l'effort tout intérieur qu'elle suppose, ne soit pas sans mérite, pour ne rien produire au dehors. Mais, avec un juste sentiment du devoir et un attachement modéré aux choses du monde, avec une foi inébranlable en la Providence, et avec une âme suffisamment énergique, il n'est guère de maux qu'on

ne puisse aisément braver. Ceux qui viennent du vice, on a su les prévenir en le fuyant ; et la vertu, sans être surhumaine, sait les éviter presque tous. Ceux de la fortune affligent médiocrement, parce qu'ils sont réparables, et que la tempérance aide beaucoup à les supporter. Restent donc les douleurs morales et les souffrances personnelles. Les douleurs morales, le vice étant éliminé, se réduisent à la perte de nos affections. Mais on ne peut aimer dans la vie qu'à titre précaire, et nos amours les plus légitimes sont faits pour nous être un jour ravis. Dieu dispose de nos proches, comme il dispose de nous-mêmes; et nous n'avons, pour eux comme pour nous, qu'à nous résigner à ses décrets, même lorsqu'ils nous font les blessures les plus cruelles. Enfin, quant aux maux du corps, on ne dira point avec le Stoïcisme : « O douleur, tu n'es point un mal », à moins qu'on ne veuille jouer sur une équivoque. Mais il suffit du courage le plus vulgaire pour les endurer, soit qu'ils viennent de notre imprudence, soit qu'ils viennent du hasard. Même quand ils ne sont pas la conséquence d'un devoir, ils sont presque toujours une épreuve, où l'âme, se repliant en soi, grandit par les souffrances de son compagnon ; et quand on sait les prendre sans esprit de révolte, il y a comme une sorte

d'âpre jouissance à se sentir plus fort qu'eux.

Abstine, sustine, voilà bien en effet le résumé de l'ascétique morale, et ni l'un ni l'autre n'est fait pour ôter à l'âme du sage cette satisfaction que Kant a prise si justement pour le signe manifeste de la vertu, qu'elle accompagne et qu'elle récompense.

Mais, jusqu'à présent, nous ne sommes pas sortis de l'individu. S'abstenir, supporter, sont deux actes qui ne concernent que lui et qui se concentrent en lui. Il faut maintenant régler ses rapports avec ses semblables; car autrement, l'ascétique serait incomplète.

La règle est une conséquence de celles qui précèdent, et c'est encore la loi morale qui la donne. Il ne s'agit pas, bien entendu, des devoirs envers autrui qui sont assez connus, et sur lesquels il n'est que faire d'insister. Il ne s'agit que de ces relations qui n'ont rien d'obligatoire, rien même de méritoire, et qui ne relèvent absolument que de notre choix et de notre libre goût. Puisque la vertu est le tout de l'homme, à quelle autre mesure pourrions-nous les rapporter ? Comme c'est par elle que nous nous estimons nous-mêmes, c'est par elle aussi qu'il convient de nous habituer à estimer les autres. Il ne faudra donc point se laisser séduire en eux ni par la fortune,

ni par les talents, ni par l'intelligence ou le génie, ni même par la sympathie peu réfléchie qu'ils nous peuvent inspirer. Le charme suprême qu'ils doivent avoir pour nous, non pas unique, mais tout puissant, c'est celui de leur mérite moral. C'est ce qu'Aristote a voulu dire en réduisant toutes les espèces d'amitié à l'amitié par vertu, la seule qui soit digne de ce beau nom. Ce n'est pas un discernement très-facile, même quand on y porte l'attention la plus désintéressée ; et ce n'est point du premier coup qu'on peut se défendre de tant de séductions, que mille circonstances diverses peuvent rendre à peu près irrésistibles. Il en coûte d'abstraire les gens de tout ce qui les entoure et les fait briller, pour les réduire à ce prix intrinsèque qui est le plus important, sans doute, mais dont on fait d'ordinaire assez bon marché, et qui parfois même ne laisse pas que d'être ridicule.

Kant veut inspirer à son jeune élève la conscience de l'égalité des hommes malgré l'inégalité civile. C'est un soin très-louable qu'il prend, quoiqu'il ait tort d'ajouter que « l'inégalité est un ordre de choses » qui est résulté des avantages qu'un homme a voulu » acquérir sur ses semblables [1]. » Mais il est une autre

(1) Kant, *Pédagogique*, page 424, traduction de M. J. Tissot.

inégalité sur laquelle il est plus convenable de fixer ses regards. C'est l'inégalité morale, que le jeune homme peut sentir assez aisément, et que l'enfant même sent de très-bonne heure parmi les compagnons de son âge. Celle-là est plus essentielle à reconnaître que l'inégalité civile ; et c'est à elle surtout qu'il faut s'attacher durant toute sa vie ; car c'est elle qui peut donner le secret des cœurs et le secret même des choses. En tant que personnes morales, tous les hommes sont égaux ; et de là, le respect qu'on leur doit indistinctement à ce titre commun, comme de là aussi, l'égale justice, qui est le devoir de la loi. Mais sous cette égalité de nature, qu'il ne faut jamais oublier, que de différences et d'inégalités réelles ! Les négliger ou ne point les apprécier, ce serait manquer de prudence ou de discernement ; ce serait se préparer des mécomptes, ou risquer de commettre bien des iniquités. Confondre tous les hommes que l'on connaît dans une égale estime ou une égale bienveillance, vaut mieux que les confondre dans un égal mépris ou une égale haine. Mais avec la preuve d'un bon cœur, c'est la preuve aussi d'un aveuglement ou d'une indifférence assez peu louable. Il faut distinguer le mérite moral pour ne se donner qu'à lui pleinement et sans retour, et bien savoir, suivant l'axiôme

antique, qu'il n'y a d'amitiés sûres que celles des gens de bien.

J'ajoute que cette habitude de n'apprécier les gens que d'après leur valeur absolue, permettra de juger aussi plus sainement les choses de la société ; car l'ascétique morale va jusque-là, sans avoir à craindre d'usurper sur un domaine qui n'est pas le sien. On s'est trop accoutumé en politique à ne penser qu'à l'intérêt ; et les citoyens, aussi bien que les chefs des États, ne songent guère qu'à ce qui peut leur être utile. Pour diriger son jugement, et au besoin sa conduite, dans le conflit si compliqué qu'engagent tant de passions, c'est la loi morale qu'il faut seule consulter. Si tous les citoyens s'attachaient à la suivre dans les opinions qu'ils adoptent, le gouvernement des sociétés deviendrait à la fois beaucoup plus facile à ceux qui en ont le fardeau, et beaucoup plus profitable à ceux qui y sont soumis. Malheureusement, découvrir le bien dans les questions politiques est souvent plus difficile que dans les questions de la conscience ; et sauf quelques cas exceptionnels, où le devoir est évident, on s'abstient de se décider au moins autant par ignorance que par faiblesse. C'est un tort de la part de cette minorité d'élite à laquelle

peuvent s'adresser les conseils de la science morale. C'est le moyen de perpétuer ces abus de pouvoir et ces révolutions, dont les peuples souffrent non moins que ceux qui les gouvernent. Il serait digne d'esprits éclairés et honnêtes de n'approuver en politique que la justice, et de ne jamais séparer leur intérêt et leur estime.

J'en ai fini avec l'ascétique morale. Je m'arrête sur le seuil de la politique où elle nous a conduits ; et il ne me reste plus qu'à résumer ces longues considérations que m'a fournies l'histoire de la science morale, étudiée dans ses plus nobles représentants.

J'ai commencé par tracer le cadre de la science morale, d'après les principes qui, ce me semble, sont admis unanimement aujourd'hui par toutes les consciences éclairées et honnêtes. Puis, je me suis demandé d'où venait ce généreux héritage, et j'ai dû remonter jusqu'à Socrate et Platon, les vrais fondateurs de la morale, qui, depuis eux, n'a pas cessé d'être le patrimoine et l'appui des âmes intelligentes, accrue encore et fortifiée par l'assentiment du Christianisme. J'ai suivi cette admirable histoire après Platon dans Aristote, dans les Stoïciens et dans Kant, jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, faisant, du mieux que

j'ai pu, une part équitable aux mérites et aux défauts de chacun, et donnant heureusement bien plus à la louange qu'à la critique.

Si j'ai réussi à rendre fidèlement l'impression que je ressens moi-même, ce doit être un grand et consolant spectacle que de voir cette ferme assise de la civilisation, posée quatre siècles avant notre ère, rester, depuis plus de deux mille ans, immuable dans l'histoire, comme elle l'est dans la conscience. Les mœurs ont profondément changé depuis le Paganisme jusqu'à nous. Mais la morale avec ses croyances essentielles n'a pas varié. Je ne sais quelles âmes oseraient à cette heure se flatter de mieux comprendre le devoir et d'en parler mieux que Socrate et son disciple. Si la morale n'a point changé dans ce long passé, nous pouvons assurer avec une pleine certitude qu'elle ne changera pas davantage dans l'avenir; et les destinées morales de l'esprit humain, du moins dans la race privilégiée à laquelle nous appartenons, ne peuvent inspirer aucune sérieuse inquiétude. Les peuples qu'ont civilisés à l'envi la Grèce, Rome et le Chistianisme, n'abjureront pas leur foi morale, quelles que soient les révolutions que subissent encore leurs mœurs et leurs lois. Ils resteront fidèles aux traditions de leurs ancêtres ainsi qu'à eux-mêmes; et ce

qu'ils ont été répond indubitablement de ce qu'ils doivent toujours être. Ceci ne veut pas dire que la science morale comptera beaucoup d'adeptes, et qu'elle ne verra pas de temps à autre ses principes contestés et obscurcis, comme ils l'étaient au temps de Socrate par les Sophistes, organes des esprits pervers de leur époque. Mais ceci prouve assez clairement que la science n'a rien à craindre, et que toutes les fois qu'elle a de redoutables adversaires, elle trouve des défenseurs d'autant plus forts qu'elle est plus attaquée. Si Platon est vainqueur de la Sophistique, Kant ne l'est pas moins du matérialisme du XVIII^e^ siècle ; et la science morale sort de ces épreuves plus puissante et plus solide. Dans ces retours victorieux, elle touche d'autant plus de cœurs qu'elle a eu des ennemis plus violents et plus aveugles. Les âmes se rattachent d'autant plus vivement à elle qu'elle a été plus menacée; et les outrages qu'elle reçoit de la part de ceux qui la nient ne font que redoubler l'ardeur et le culte de ceux qui lui restent fidèles.

Mais la science morale n'a point à se le dissimuler : même dans ses plus grands triomphes, elle ne sera jamais que le partage de quelques-uns. Avec ses procédés rigoureux, avec ses analyses délicates et pé-

nibles, avec ses observations tout intérieures, elle restera, quelque belle qu'elle soit, à l'usage du petit nombre; et pour ma part, je serais heureux si cette longue étude, commencée sous les auspices d'Aristote, obtenait pour récompense l'accomplissement du vœu modeste qu'il formait, « en faisant de quelques » cœurs bien nés, des amis inébranlables de la » vertu. »

Les Pépinières, près Meaux, 29 mars 1855.

DISSERTATION PRÉLIMINAIRE

SUR

LES TROIS OUVRAGES DE MORALE

CONSERVÉS SOUS LE NOM

D'ARISTOTE

Il se trouve, comme on sait, dans les œuvres d'Aristote, telles qu'elles nous sont parvenues, trois ouvrages de morale, intitulés : Morale à Nicomaque, Grande Morale, et Morale à Eudème, sans parler d'un quatrième traité, en quelques pages, sur les Vertus et les Vices, qui est évidemment apocryphe. Ces trois ouvrages d'inégale étendue traitent les mêmes matières, avec des développements analogues, dans le même ordre, et ce sont trois rédactions d'une seule pensée. Toutes les théories sont pareilles, ou très-peu s'en faut; et la plus scrupuleuse attention suffit à peine pour découvrir quelques différences de doctrine, qui sont d'ailleurs pour la plupart insignifiantes. Le style ne trahit guère davantage la véritable origine de ces œuvres, semblables par le fond et diverses seulement par la forme. A première vue, il paraît incontestable que la Morale à Nicomaque, la plus

régulière des trois, la plus connue et la seule que les anciens aient commentée, porte au suprême degré l'empreinte aristotélique. Mais dans les autres, la trace du maître est encore très-marquée ; et l'on ne peut nier, ce semble, que, si la Grande Morale et la Morale à Eudème ne sont pas de la main d'Aristote, elles ne soient de son école et d'un temps fort rapproché de lui.

Qu'est-ce donc que ces trois rédactions? Quels rapports exacts ont-elles les unes avec les autres? Est-ce Aristote lui-même qui s'est repris jusqu'à trois fois pour exposer son système de morale ? Sont-ce des résumés de ses leçons recueillis par des auditeurs plus ou moins intelligents, qui se seront glissés dans les manuscrits du maître? Sont-ce des paraphrases ou des extraits faits dans des temps postérieurs par des mains plus ou moins habiles? Est-il possible, soit à l'aide du témoignage de l'antiquité, soit par la comparaison des ouvrages eux-mêmes, de savoir précisément ce qu'il en est et d'arriver à quelque certitude ? Ce sont là des questions très-délicates et très-difficiles à résoudre. Mais il est bon de les agiter du moins, et ce serait déjà quelque chose que de savoir qu'on ne peut dissiper complétement l'obscurité qui les couvre.

Ce n'est pas là d'ailleurs une recherche de pure curiosité ; elle a son côté utile. Comme l'a prouvé M. Zell par ses notes sur la Morale à Nicomaque, dont il a donné une excellente édition, comme l'ont fort bien remarqué M. Brandis [1] et tous les historiens de la philosophie, on

(1) Manuel de l'histoire de la philosophie Gréco-Romaine, 1re moitié de la seconde section de la seconde partie, Berlin 1853, page 121, allemand.

ne saura faire une exposition de la Morale d'Aristote sans consulter la Grande Morale et la Morale à Eudème. Si l'on ne trouve pas dans ces deux ouvrages des différences graves, on y peut saisir cependant des nuances qu'on aurait tort de négliger ; et sans elles, le génie d'Aristote, s'il n'est pas amoindri, est au moins quelque peu mutilé. C'est le restituer dans une partie assez importante de son ensemble, que de ne point séparer la Morale à Nicomaque des deux autres ouvrages, qui, depuis deux mille ans à peu près, la suivent et l'accompagnent. La Grande Morale pourrait jusqu'à un certain point en être détachée. Mais pour la Morale à Eudème, c'est radicalement impossible. Il y a trois livres qui sont communs à la Morale à Nicomaque et à la Morale à Eudème ; ils se répètent identiques de part et d'autre. Dans la Morale à Nicomaque, qui compte dix livres, ces trois-là sont le cinquième, le sixième et le septième ; dans la Morale à Eudème, ce sont les livres quatrième, cinquième et sixième. Mais sauf cette différence tout extérieure de position, les trois livres communs sont absolument pareils ; et les manuscrits de l'un de ces deux ouvrages peuvent à cet égard servir parfaitement à contrôler les manuscrits de l'autre [1].

D'où vient cet enchaînement si étroit de la Morale à Nicomaque et de la Morale à Eudème? Auquel de ces deux ouvrages appartiennent primitivement ces trois livres communs? Ont-ils passé de la Morale à Nicomaque dans la Morale à Eudème, dont on aura voulu

(1) En général même, les trois livres de la Morale à Eudème ne sont pas répétés dans les manuscrits ; et les copistes se contentent de renvoyer aux livres de la Morale à Nicomaque.

réparer ainsi quelque lacune ? Ont-ils au contraire passé de la Morale à Eudème dans la Morale à Nicomaque ? Cette dernière qu'on trouve à bon droit la plus authentique, quand on ne la trouve pas la seule authentique, pourrait-elle, sans être détruite et tomber en ruines, être privée des théories indispensables de la justice, des vertus intellectuelles, et de l'intempérance, avec un essai sur le plaisir, qui remplissent les trois livres communs ? La Morale à Eudème, qui présente dans quelques parties un grand désordre, des phrases inachevées et inintelligibles, des chapitres sans suite et sans liaison, n'a-t-elle pas subi encore cette autre perte, plutôt que la Morale à Nicomaque ? N'est-il pas plus naturel de penser que l'œuvre la plus étendue et la mieux construite aura servi à restaurer la plus imparfaite ? Quelles mains ont essayé ce raccord, qui n'est pas d'ailleurs fort habile ? Dans quel temps l'a-t-on adopté ? Est-ce avec raison qu'on l'a fait ? Ces théories communes sont-elles de part et d'autre également nécessaires ?

Ces questions, après celles que je viens d'indiquer, ont encore leur intérêt ; et je crois qu'il est bon de les traiter les unes et les autres, sans méconnaître d'ailleurs que les premières sont les plus importantes.

Un point de fait certain c'est que toute l'antiquité a cru que les trois ouvrages étaient d'Aristote ; et par l'antiquité, il faut entendre ici tous les témoignages qui remontent aux premiers siècles de notre ère. Ils sont aussi formels qu'on peut le désirer. Mais avant de recueillir ces témoignages qui, tout précieux qu'ils sont, doivent paraître relativement assez récents, il faut en consulter d'autres qui sont les plus vénérables de tous. Ce sont les

citations que fait Aristote lui-même de sa Morale dans d'autres ouvrages, ou qu'il fait de ses autres ouvrages dans sa Morale. Peut-on découvrir dans ces citations quelque lumière ? Nous peuvent-elles éclairer sur le problème que nous discutons ?

La Morale est citée, par Aristote, six fois dans la Politique. Voici tous ces passages :

Au livre II, ch. 1, § 5, (page 52 de ma seconde édition), Aristote voulant prouver que l'unité de l'État ne peut résulter que d'éléments d'espèces diverses, et que la réciprocité est le rapport nécessaire d'individus libres et égaux entr'eux, ajoute : « Aussi la réciprocité dans » l'égalité est-elle, comme je l'ai déjà dit dans la Morale, » le salut des États. » Cette première citation se rapporte à la Morale à Nicomaque, livre V, ch. 5, § 4, où Aristote essaie de prouver, presque dans les mêmes termes, que la société et l'État ne subsistent que par un échange de services entre les citoyens, les uns à l'égard des autres.

Au livre III, ch. 7, § 1 de la Politique (p. 164 de ma seconde édition), Aristote établit que le bien, dans la société civile, c'est la justice, c'est-à-dire l'utilité générale : « On pense communément, dit-il, que la justice est » une sorte d'égalité ; et en ceci, l'opinion vulgaire est » jusqu'à un certain point d'accord avec les principes » philosophiques par lesquels nous avons traité, dans la » Morale, de la nature de la justice et des êtres auxquels » elle s'applique. » Cette seconde citation se rapporte à la Morale à Nicomaque, livre V, dont le chapitre troisième tout entier est consacré à démontrer que la justice est une égalité proportionnelle entre les personnes et les choses,

dont elle règle souverainement les relations équitables et bienveillantes tout ensemble.

Dans ce même livre III, ch. 5, § 9 (page 151 de ma seconde édition), Aristote exposant, avec sa profondeur habituelle, les dissentiments des riches et des pauvres sur la justice et le droit politiques, poursuit : « Le droit pou-» vant s'appliquer aussi bien aux choses qu'aux per-» sonnes, comme je l'ai dit dans la Morale, on s'accorde » sans peine sur l'égalité même de la chose, mais pas le » moins du monde sur les personnes à qui cette égalité » appartient. » Il s'agit encore ici du troisième chapitre du livre V de la Morale à Nicomaque, où la justice est considérée comme une sorte de proportion, dans laquelle deux des quatre termes représentent des personnes, et les deux autres, des choses corrélatives.

Au livre IV (7), Aristote cite sa Morale deux fois de suite dans un même chapitre, le douzième (p. 239 et 240 de ma seconde édition), où il traite du bonheur social et des conditions auxquelles les citoyens peuvent l'obtenir durable et solide. « Nous l'avons dit dans notre Morale, » si toutefois, ajoute-t-il modestement, il nous est permis » de croire que cet ouvrage n'est pas dénué de toute » utilité : Le bonheur est un développement et une appli-» cation complète de la vertu, non pas relative, mais » absolue. » Puis un peu plus bas : « Dans la Morale » encore, nous avons défini l'homme vertueux : L'homme » qui par sa vertu ne prend pour des biens que les biens » absolus. » De ces deux citations, la première répond au § 15 du chapitre 4 dans le premier livre de la Morale à Nicomaque ; la seconde répond aux §§ 4 et 5 du chapitre V dans le troisième livre du même ouvrage, et aussi à

divers passages moins formels du premier livre, ch. 4, et du second livre, ch. 3.

Voilà déjà cinq citations de la Morale dans la Politique. Voici la dernière. Elle est au livre VI (4), ch. 9, § 2, (p. 329 de ma seconde édition) : « Si nous avons eu raison » de dire, dans la Morale, que le bonheur résulte de » l'exercice facile et permanent de la vertu, et que la vertu » n'est qu'un milieu entre deux extrêmes, il s'ensuit » nécessairement que la vie la plus sage sera celle qui se » maintient dans le milieu, en se contentant toujours de » cette position moyenne que chacun est capable d'at- » teindre. » Cette citation, qui amène et soutient la fameuse théorie de l'importance des classes moyennes dans la société, se rapporte à deux passages de la Morale à Nicomaque, d'abord au livre premier, ch. 8, § 6, et ensuite au livre II, ch. 6, § 9.

Il était tout simple qu'Aristote, dont le système rattachait la morale à la politique, en subordonnant la première à la seconde, citât souvent sa Morale dans sa Politique. Mais il la rappelle également dans la Métaphysique. C'est au livre premier (ch. 1, p. 981, b, 25, édition de Berlin, et p. 125 de la traduction de M. Cousin). Après avoir déterminé les rapports de l'art et de la science, Aristote ajoute : « Du reste, nous avons dit dans la Morale en quoi » diffèrent l'art et la science et les autres degrés de con- » naissance. » En effet, toute cette discussion se retrouve très-développée, à propos de la théorie des vertus intellectuelles, dans la Morale à Nicomaque, livre VI, ch. 2, 3 et suivants.

Enfin, dans le Traité de l'Ame (livre III, ch. 3, § 5, p. 280 de ma traduction), la Morale est indiquée d'une

manière assez claire, sans d'ailleurs être nommée expressément. Aristote veut expliquer les différences de l'imagination et de la pensée; et il ajoute: « Il y a aussi des » différences dans la pensée elle-même; par exemple, la » science, l'opinion, la sagesse et leurs contraires, différences dont on parlera dans un autre lieu. » Cet autre lieu me semble évidemment la Morale, comme l'ont cru tous les commentateurs, et dans la Morale à Nicomaque, les passages spéciaux que je viens de rappeler à propos de la Métaphysique.

Il est possible qu'on découvrît encore dans les œuvres d'Aristote d'autres citations analogues ou d'autres allusions. Je m'en tiens à celles-là, qui sont les principales; et voici quelques conclusions qu'on en peut légitimement tirer.

Les citations que fait Aristote de sa Morale dans ses autres ouvrages, semblent se rapporter à peu près exclusivement à la Morale à Nicomaque. Mais comme les théories de celle-ci se retrouvent également dans la Grande Morale et dans la Morale à Eudème, il s'ensuit que les citations qui conviennent à la Morale à Nicomaque, conviennent à peu près autant aux deux autres.

En second lieu, cette coïncidence est frappante et complète, pour les citations qui se rapportent aux livres cinquième et sixième de la Morale à Nicomaque, puisqu'ils sont en même temps les livres quatrième et cinquième de la Morale à Eudème.

Sans doute, ce serait aller trop loin que de s'imaginer que l'authenticité des trois ouvrages de Morale soit attestée positivement par les témoignages qui précèdent. Mais l'authenticité des doctrines, si ce n'est des traités eux-

mêmes, est désormais hors de doute ; et c'est un point qui n'est pas sans importance, puisque cette multiplicité de rédactions a poussé quelquefois la critique jusqu'à douter que nous ayons un seul ouvrage de morale de la main d'Aristote. Si nous n'avons pas son style, que pour ma part je retrouve sans hésitation dans la Morale à Nicomaque, nous avons certainement sa pensée, ce qui est plus précieux encore.

De cette première espèce de citations, je passe à une seconde : je veux dire les citations des autres ouvrages d'Aristote, faites dans la Morale. Elles peuvent être tout aussi décisives. Aristote cite assez souvent sa Morale, comme on vient de le voir. Mais la Morale à son tour cite Aristote encore plus souvent ; et même le caractère de ces dernières références a quelque chose de plus remarquable.

Dans la Morale à Nicomaque (livre I, ch. 2, § 13), Aristote veut prouver que la vertu à elle seule ne peut pas suffire à donner le bonheur complet; et il ajoute : « Mais c'en est assez sur ce sujet, dont nous avons ample- » ment traité dans nos ouvrages encycliques. » On ne sait pas au juste ce qu'étaient ces ouvrages *encycliques* du philosophe ; mais l'on sait, à n'en pas douter, qu'ils étaient d'Aristote. Diogène de Laërte les cite dans son catalogue (livre V, ch. 1, p. 117, édit. Firmin Didot).

Dans ce même livre de la Morale à Nicomaque (ch. 11, § 9), Aristote déclare qu'il ne veut point s'arrêter à certains points de la théorie de l'âme, parce que, dit-il : « Cette théorie a été suffisamment éclaircie, même dans » les ouvrages exotériques. » Sans que l'on soit tout à fait d'accord sur la vraie nature des ouvrages qu'Aristote appelle *exotériques*, on sait encore très-positivement

qu'ils étaient de lui. Comme ils sont rappelés plusieurs fois dans ses ouvrages les plus authentiques, la Politique, par exemple, la certitude est entière ; et ici c'est tout ce qui nous intéresse.

Dans deux passages de la Morale à Eudème, il est encore question des ouvrages exotériques ; et l'auteur, quel qu'il soit de cette Morale, renvoie à ces ouvrages comme s'ils lui appartenaient personnellement. Au livre I (ch. 8, § 5), la réfutation de la théorie des Idées ne sera pas poussée plus loin, comme chose trop rebattue ; et l'auteur ajoute : « Du reste elle a été suffisamment réfutée » et de beaucoup de manières, soit dans les ouvrages » exotériques, soit dans les ouvrages de pure philoso- » phie. » Au livre II (ch. 1, § 1), à propos de la division des biens, en biens du corps et biens de l'âme, qui sont les plus précieux, l'auteur dit en propres termes : « C'est » une division que nous avons établie, même dans nos » ouvrages exotériques. »

Je trouve une foule d'autres indications qui, sans être nominatives ni par conséquent aussi précises, n'ont cependant rien d'obscur ; elles désignent évidemment des ouvrages d'Aristote qui nous sont parfaitement connus, et que nous possédons. Ainsi la Métaphysique est clairement indiquée dans les passages suivants :

Morale à Nicomaque (livre I, ch. 3, § 8), Aristote passe légèrement sur la théorie Pythagoricienne relative à la nature du bien : « Mais laissons de côté, dit-il, la discus- » sion de ces derniers points qui trouvera sa place » ailleurs. » Cette discussion étendue se retrouve en effet dans la Métaphysique, livre I, ch. 5, p. 986, a, 24, de l'édition de Berlin.

Un peu plus bas, dans ce même livre et ce même chapitre, § 13, Aristote s'abstient d'approfondir la théorie du bien, et le sens vrai qu'on doit attacher à ce mot: « Mais peut-être, ajoute le texte, faut-il pour le moment » laisser de côté toutes ces questions, parce qu'il appar- » tient plus spécialement à une autre partie de la philoso- » phie de les traiter avec la précision désirable. » Il ne peut s'agir dans ce passage que de la Métaphysique ou des Catégories.

Les Catégories sont encore indiquées dans la Morale à Eudème, livre I, (ch. 8, § 7): « L'être, d'après les divi- » sions établies ailleurs, exprime également la substance, » la qualité, la quantité, le temps, etc. »

Le passage suivant de la Grande Morale (livre I, ch. 5, § 1), renvoie vraisemblablement au Traité de l'âme. L'auteur ne veut pas étudier l'âme au point de vue de sa nature essentielle: « Car cette question, dit-il, a été » traitée ailleurs; » et par cette raison, il se borne à n'en rappeler pour le moment que les principaux traits.

La Physique est indiquée dans la Morale à Nicomaque (livre X, ch. 3, § 3). Aristote ne poussera pas très-loin ses théories sur le mouvement, parce que « il a été fait » ailleurs une étude approfondie du mouvement. » Cette théorie se retrouve en effet dans les livres VI, VII et VIII des Leçons de Physique.

La Politique n'est pas moins reconnaissable dans ce passage de la Morale à Nicomaque (livre V, ch. 2, § 11): « Quant à savoir si les règles de l'éducation qui doivent » rendre chaque individu absolument vertueux, peuvent » être données par la politique, ou par une autre science, » nous verrons plus tard à discuter cette question. » On

se rappelle que dans le livre IV, ch. 14, et le livre V de la Politique, il y a toute une longue théorie de l'éducation.

Ces citations, toutes claires qu'elles sont, peuvent être jusqu'à un certain point révoquées en doute et discutées, puisque les ouvrages n'y sont pas désignés par leur propre nom. Mais en voici quelques autres où cette condition ne manque pas. Elles concernent toutes sans exception les Analytiques, tant Premiers que Derniers.

Dans la Morale à Nicomaque (livre VI, ch. 2, § 3), Aristote dit : « Toute notion nouvelle, qu'on l'acquière » soi-même ou qu'un maître la transmette, vient de prin» cipes antérieurement connus. » Voilà le début même des Derniers Analytiques. Un peu plus bas, dans ce même chapitre, § 4, Aristote dit encore : « La science est pour » l'esprit la faculté de démontrer régulièrement les » choses, avec tous les caractères que nous avons indi» qués dans les Analytiques. » C'est là l'objet général des Analytiques, et spécialement celui des Derniers Analytiques.

La Grande Morale cite également les Analytiques par leur nom, livre II, ch. 8, § 15 ; et la citation est fort exacte ; la voici : « Ainsi que nous l'avons dit dans les » Analytiques, le syllogisme se forme de deux proposi» tions, dont la première est universelle, et dont la » seconde, comprise sous celle-ci, est particulière. » On peut retrouver dans les Premiers Analytiques, livre I, ch. 1, tous les éléments de cette citation.

La Morale à Eudème mentionne trois fois les Analytiques. Livre I, ch. 6, § 6, l'auteur dit que parfois ce qu'on croit démontrer par un raisonnement peut être

vrai, sans que ce soit précisément par la cause qu'on indique : « Car, dit-il, on peut démontrer le vrai par le » faux, ainsi qu'on peut le voir par les Analytiques. » Cette théorie ingénieuse est exposée tout au long dans les Premiers Analytiques, livre II, ch. 2 (p. 205 de ma traduction).

Dans le livre II de la Morale à Eudème, ch. 6, § 7, il est dit, à propos de la nature des principes au-delà desquels on ne peut remonter : « Il a été démontré avec » pleine évidence dans les Analytiques que ce résultat est » nécessaire. » Cette démonstration se trouve exactement dans les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 13 (p. 11 de ma traduction).

La troisième citation des Analytiques dans la Morale à Eudème se trouve au livre II, ch. 10, § 22. L'auteur assimile les fins qu'on se propose quand on agit, aux hypothèses qu'établissent les sciences de pure spéculation; et il ajoute : « Nous en avons déjà dit quelques » mots au début de cette discussion ; mais nous en avons » traité avec tout le soin désirable dans les Analytiques.» On peut consulter les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 15; et ch. 10, §§ 7 et 8 (p. 12 et 61 de ma traduction).

Enfin, une dernière citation nominative et très-probable [1], c'est celle du fameux Recueil des Constitutions à la fin de la Morale à Nicomaque (Livre X, ch. 10, § 923).

(1) Je dis seulement *très-probable*, parce que le texte n'est pas parfaitement formel. On y pourrait comprendre qu'il s'agit de la comparaison des diverses constitutions, aussi bien que de l'étude des Constitutions recueillies et analysées par Aristote personnellement.

De l'examen des citations faites dans la Morale, on peut tirer ce résultat général et très-important, que l'auteur de ces citations parle des ouvrages d'Aristote comme étant les siens; en d'autres termes, il se cite lui-même. Parfois, il parle directement de lui à la première personne du pluriel, comme c'était déjà l'usage des auteurs dans l'antiquité, et comme Aristote le fait aussi en vingt endroits indiscutables. Parfois, sans adopter une forme aussi directe, il fait très-bien entendre que les ouvrages qu'il allègue et auxquels il renvoie sont parfaitement de lui. Cette remarque ne doit pas être perdue de vue, puisque dans ces derniers temps, la critique a prétendu que ces références ne signifiaient rien, et qu'elles pouvaient tout aussi bien appartenir à Eudème qu'à son maître. Mais je le demande à tous les juges non prévenus : N'est-ce pas une chose vraiment bien extraordinaire que quelqu'un dise en écrivant : « Nous avons dit » telle chose dans tel de nos ouvrages ; » et que cette affirmation positive et personnelle signifie seulement : « Un tel a dit telle chose dans un de ses ouvrages ? » Mas il ne faut point anticiper ; et cette discussion viendra plus tard en son lieu. Tout ce qu'il importe de constater à présent, c'est que dans les trois ouvrages de Morale, Aristote semble se citer lui-même à diverses reprises, et que les citations, qu'elles soient de lui ou d'un autre, ont toute l'exactitude possible.

Il faut ajouter que, dans ces trois ouvrages, il n'y a pas un seul fait, historique ou autre, qui puisse faire supposer qu'ils appartiennent à un autre temps que celui d'Aristote. Les faussaires sont assez exposés à se trahir. Ici, en admettant qu'il y en ait, ils auraient été fort habiles, et

rien ne les révèle ostensiblement. Ils n'ont pas été seulement fort adroits à cacher leur fraude sous la vraisemblance historique et littéraire ; ils ont su, en outre, rester si parfaitement fidèles à l'esprit péripatéticien que, sans copier Aristote, ils l'ont reproduit à s'y méprendre ; et que dans la doctrine qu'ils lui prêtent, ils n'ont pas laissé de traces sensibles d'une doctrine étrangère. Plus loin, je discuterai les anomalies et les irrégularités qu'on a cru découvrir dans le style ; et je tâcherai d'apprécier cette preuve très-grave pour ce qu'elle vaut.

Ainsi toutes les observations qu'on peut faire sur ces trois ouvrages, considérés en eux-mêmes, sous les rapports où nous venons de les étudier, tendraient à nous faire supposer qu'ils sont bien l'œuvre personnelle d'Aristote.

Mais toutes naturelles que paraissent ces références de la part d'un génie systématique, et sévère, comme le sien, on a pu, non sans apparence de raison, les rapporter à l'un des premiers et des plus célèbres de ses éditeurs, le péripatéticien Andronicus de Rhodes, à la fin du siècle qui précéda l'ère chrétienne. Si l'on en croit Strabon [1], ce fut Apellicon de Téos, riche bibliomane d'Athènes, qui ayant acquis des héritiers de Nélée les manuscrits d'Aristote et de Théophraste, à prix d'or, pensa le premier à les transcrire, en combla les lacunes et les publia. Mais comme Apellicon, qui était peu philosophe, aimait plus les livres qu'il ne les comprenait, il paraît que ses restitutions furent très-maladroites, et que son édition était pleine de fautes. Plus tard, ces précieux manuscrits furent transportés à Rome avec toute la biblio-

(1) Strabon, liv. XIII, p. 608.

thèque d'Apellicon, lorsque Sylla s'empara d'Athènes. Là, le grammairien Tyrannion, maître de Strabon et ami de Cicéron, s'en procura des copies, qu'il remit aux mains d'Andronicus de Rhodes. Celui-ci, d'après le témoignage de Plutarque, publia ces copies et composa des tables, fort nécessaires pour des œuvres [1] qui, à cette époque, n'étaient pas encore très-répandues. Porphyre va plus loin, et il affirme qu'Andronicus partagea les livres d'Aristote et de Théophraste en ouvrages séparés, les classant par ordre de matières, et faisant un ensemble des traités partiels qui touchaient le même sujet [2]. Andronicus ne s'était pas borné à donner les résultats de ses travaux sur Aristote. A l'exemple d'Apellicon, il avait essayé de les expliquer et de les justifier dans un ouvrage spécial, dont Ammonius, Aulu-Gelle et Simplicius ont fait usage [3]. C'est là ce qui lui a valu le renom dont il jouit dans l'histoire de la philosophie ; et ce qui fait qu'on a cru reconnaître sa main dans bien des citations et des sutures qu'offrent les œuvres d'Aristote, telles que nous les possédons aujourd'hui. Mais que ces références soient réellement d'Aristote ou qu'elles soient d'Andronicus de Rhodes, il nous est impossible d'arriver à la vérité sur ce point. Aristote a dû en sentir plus d'une fois le besoin pour rapprocher des théories qui tenaient les unes aux autres par des principes communs ; et par un motif analogue, ses éditeurs ont pu être tentés de faire ces rapproche-

(1) Plutarque, *Vie de Sylla*, ch. 26, p. 459, édit. Firmin Didot.

(2) Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. 24.

(3) Ammonius, *Vie d'Aristote ;* Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, liv. XX, c. 5 ; Simplicius, dans le *Commentaire sur la physique*, fol. 216, a.

ments fort utiles, toutes les fois qu'ils ne les trouvaient pas dans l'auteur lui-même. D'ailleurs, ce serait déjà beaucoup pour nous de savoir précisément quelle était la disposition de ces ouvrages au temps des premiers éditeurs.

Quant à la paraphrase de la Morale à Nicomaque qu'Heinsius a publiée sous le nom d'Andronicus de Rhodes, on ne sait point exactement de qui elle est. Si quelques manuscrits la lui attribuent en effet, d'autres l'attribuent à Héliodore de Pruse [1]; et la question reste tout au moins douteuse, quoi qu'en général la critique contemporaine se soit prononcée contre l'opinion d'Heinsius. Quel que soit l'auteur de cette paraphrase, elle suit pas à pas la Morale à Nicomaque, dans l'ordre où elle nous est parvenue; et elle en constate ainsi l'authenticité, à l'époque du moins où elle a été faite, soit par Andronicus soit par tout autre.

J'ai déjà dit que toute l'antiquité avait cru que les trois ouvrages étaient d'Aristote, sans porter d'ailleurs, dans ces discussions, toute la précision qu'on exige aujourd'hui de la critique.

Commençons par Cicéron, si versé dans toutes les œuvres morales des Grecs, et qui faisait tant de cas en particulier de la solide doctrine d'Aristote et de Platon. Dans son traité de *Finibus bonorum et malorum*, liv. V, ch. 5, (p. 409 de la traduction de M. V. Leclerc, in-18), il blâme Théophraste d'avoir trop accordé à la fortune dans la question du bonheur, et de n'avoir pas parlé de la

(1) Voir Stahr, *Aristotelia*, II, p. 262; Spengel, *Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière*, III, p. 455.

sagesse et de la vertu, avec toute l'austérité et la force que comporte ce grand sujet. Puis il dit : « Il faut donc » s'en tenir à Aristote et à Nicomaque son fils. Je sais bien » que ces précieux livres de morale composés avec tant de » soin par Nicomaque, sont attribués à Aristote ; mais je » ne vois pas pourquoi le fils n'aurait pas pu ressembler » au père [1]. » Il résulte de ce témoignage de Cicéron que, de son temps et auprès de quelques personnes, la Morale à Nicomaque passait pour être non d'Aristote, mais de son fils. Ce qui ne veut pas dire, comme on l'a cru parfois, qu'à cette époque l'ouvrage de Nicomaque existât encore. Il résulte en outre de ce témoignage, selon toute apparence, qu'à côté de la Morale à Nicomaque que l'on attribuait indifféremment soit au père, soit au fils, il y avait d'autres ouvrages d'Aristote ; car sans cela Cicéron n'aurait pu s'appuyer sur les doctrines morales du philosophe, s'il n'avait alors existé qu'un seul ouvrage qui, dans sa pensée, était plutôt du fils que du père. Ces autres ouvrages sont-ils ceux que nous possédons sous le nom de Grande Morale et de Morale à Eudème ? Je n'oserais l'affirmer ; mais c'est fort probable, et l'on pourrait supposer que Cicéron avait sous les yeux la théorie de ce dernier traité sur l'honnêteté parfaite, quand il dit : « *Qualis est* » *igitur omnis hæc quam dico, conspiratio consensusque* » *virtutum, tale est illud ipsum honestum.*» *(De Finibus malorum et bonorum,* lib. V, ch. 23, p. 471).

(1) Cicéron, *de Finibus bonorum et malorum,* liv. V, ch. 5 : « Quare » teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum ; cujus accurate scripti » de moribus libri, dicuntur illi quidem esse Aristotelis ; sed non video cur » non potuerit patri similis esse filius. »

Ce qu'il y a de certain, c'est que, deux siècles à peine après Cicéron, et les choses dans cet intervalle n'ont guère pu changer, les trois ouvrages de Morale portaient déjà les noms qu'ils portent aujourd'hui, et qu'ils passaient pour être tous trois d'Aristote. Un platonicien nommé Atticus, qu'on ne peut point placer au-delà du second siècle, dit en réfutant avec sévérité certaines parties du système d'Aristote ;

« Les traités d'Aristote qui portent les titres de Morale » à Eudème, de Morale à Nicomaque et de Grande Mo- » rale, ne renferment sur la vertu que des pensées mes- » quines, basses et triviales. Ce sont des théories qui sont » au niveau du vulgaire, des ignorants, des jeunes gens » et des femmes. »

C'est Eusèbe qui nous a conservé ce précieux témoignage dans sa Préparation évangélique, liv. XV, ch. 4, p. 795, édit. de 1628. On peut ne point partager l'opinion injuste et passionnée d'Atticus sur la valeur de la Morale d'Aristote. Mais en présence d'une affirmation aussi précise, on ne peut nier que du temps d'Atticus les trois ouvrages ne fussent désignés comme nous les désignons nous-mêmes. On sait par Porphyre, Vie de Plotin, ch. 14, que Plotin, fondateur du Néoplatonisme Alexandrin, faisait la plus grande estime des œuvres d'Atticus, et qu'il les prenait même quelquefois pour texte de ses leçons. Sans être parfaitement fixé sur l'époque où vivait Atticus le platonicien, on peut donc être sûr qu'il ne vivait point au-delà du second siècle de notre ère [1].

(1) Dans le Commentaire sur les *Réfutations des sophistes*, qu'on croit d'Alexandre d'Aphrodise, le cinquième livre de la Morale à Nicomaque est

Une chose assez singulière, c'est que Diogène de Laërte, dans son catalogue, ne nomme point nos trois ouvrages. Il cite seulement un traité de Morale en cinq livres. Ce ne peut être ni la Grande Morale, qui n'en a que deux, ni la Morale à Eudème, qui en a sept et quelquefois huit, selon une division différente des derniers chapitres, qui sont tout en désordre, ni enfin la Morale à Nicomaque, qui en a dix, et qui, même en retranchant les trois livres communs, en aurait encore sept. Qu'est-ce donc que cet ouvrage en cinq livres dont parle Diogène? On a conjecturé que ce pourrait être la Morale à Eudème, d'après la division en huit livres, à laquelle il aurait retranché les trois livres communs pour les laisser à la Morale à Nicomaque. Quelle est la valeur de cette conjecture? Assez peu importe; et tout ce que l'on peut dire, c'est que Diogène de Laërte, si peu exact en général, n'a point ici dérogé à ses habitudes. Il ne mentionne qu'un ouvrage en cinq livres sans s'apercevoir qu'il vient lui-même de citer, quelques lignes plus haut, une sentence d'Aristote, qui se trouve, dit-il, dans le septième livre de la Morale : « Celui qui a des » amis, n'a pas d'ami. » Et en effet, cette sentence se retrouve textuellement dans le septième livre de la Morale à Eudème (ch. 12, § 10), comme elle est implicitement aussi dans le neuvième livre de la Morale à Nicomaque (ch. 10, § 6).

Il y a donc malheureusement très-peu à se fier aux renseignements de Diogène. On a voulu encore, mais assez vainement, dans quelques articles de son catalogue,

formellement cité, *Scholia in Aristotelem*, récension de M. Brandis, p. 347, a, 24, dans la grande édition de l'Académie de Berlin.

c'est-à-dire dans un traité de l'amitié en un livre, un traité du plaisir en un livre, qu'il compte à deux reprises, un traité de la justice en quatre livres, un traité en trois livres de la vertu, un traité de la volonté en un livre, etc., retrouver des parties détachées des ouvrages que nous possédons. On a même supposé que c'était postérieurement à l'époque de Diogène, qu'à l'aide de ces matériaux séparés, on avait, en les réunissant, composé la Morale à Nicomaque. Mais le témoignage de Cicéron, et celui même d'Atticus, renversent cette hypothèse bien gratuite et bien inutile.

Ailleurs, dans l'article que Diogène de Laërte consacre à Eudoxe, il dit que Nicomaque, le fils d'Aristote, attribuait à ce philosophe d'avoir fait du plaisir le souverain bien. Comme Aristote prête aussi à Eudoxe cette doctrine qu'il réfute dans la Morale à Nicomaque (livre X, ch. 2, § 1; voir aussi livre I, ch. 10, § 5), on pourrait croire que Diogène partageait la conjecture de Cicéron, et qu'il attribuait aussi au fils d'Aristote la Morale à Nicomaque, que nous n'hésitons pas aujourd'hui à laisser au génie du père. L'opinion de Diogène n'ajoute pas beaucoup de poids à celle de Cicéron. Mais elle prouve que cette supposition, fort peu fondée à mon sens, a subsisté assez longtemps.

Vers l'époque de Diogène de Laërte, Porphyre possède les trois ouvrages de Morale, mais sous des noms un peu différents que ceux qu'ils ont aujourd'hui. Voici ce qu'il dit dans ses Prolégomènes à la philosophie (Récension de M. Brandis, *Scholia in Aristotelem,* page 9, b, 23) : «En Morale, il (Aristote) a écrit la Morale à Eudème, son » disciple, un autre traité adressé à Nicomaque, son père,

» les grandes Nicomaques; et un troisième adressé à » Nicomaque, son fils, les petites Nicomaques. »

Au sixième siècle, Simplicius revient aux trois dénominations qu'Atticus le platonicien connaissait et employait au second siècle : « Parmi les œuvres qui s'a- » dressent à la pratique, il faut compter les Morales, » comme la Morale à Nicomaque, la Morale à Eudème, et » celle qui est intitulée la Grande Morale (Simplicius, » Commentaire sur les Catégories d'Aristote, récens. » Brandis, *Schol. in Aristot.*, p. 25, a, 39, en note.) » Ailleurs, Simplicius cite la Morale à Eudème pour faire remarquer qu'Aristote, en y énumérant les Catégories, a omis celle de la relation. (Morale à Eudème, livre 1, ch. 8, § 7; et Simplicius, *ibid.* récens. Brandis, *Schol. in Aristot.*, p. 61, b, 24.)

David l'arménien, qui est un peu postérieur à Simplicius, revient dans son commentaire sur les Catégories aux dénominations de Porphyre : « Les œuvres Morales, dit- » il, sont, par exemple, la Morale à Eudème, et les Nico- » maques, les petites et les grandes. » (Récens. Brandis, *Schol. in Aristot.*, p. 25, a, 40.)

Voilà toutes les citations à peu près que l'on trouve dans les commentateurs de l'antiquité [1]. Elles n'offrent pas la moindre obscurité; et il est très-clair que, dès le second siècle de l'ère chrétienne, on a connu les trois ouvrages sous les noms actuels. Ces noms ont parfois

(1) On peut consulter encore Plutarque, de *Stoïcorum repugnantiis*, ch. 15, éd. de Firmin Didot, p. 1272; Athénée, livre XV, p. 453 de l'édit. de Schweighæuser; et Denys d'Halicarnasse, *De verborum compositione*, p. 370, édit. Schæffer.

varié par des causes qu'il serait impossible de retrouver aujourd'hui. Mais ces modifications sont très-légères, et il est permis de n'en tenir aucun compte. La grande Morale, qui ne mérite ce nom trop pompeux, ni par son étendue, ni par son style, ni par la profondeur de ses doctrines, semblerait, d'après Porphyre et David, avoir été appelée au contraire, la Petite Morale à Nicomaque. Ce nom lui conviendrait mieux sans aucun doute. Mais l'usage a prévalu, quoiqu'assez peu justifié. Le titre de Grande Morale est resté à celle qui en est le moins digne. Mais encore une fois, ce détail est sans importance; et il aura peut-être suffi d'une simple faute de copiste pour autoriser ce changement, que le temps a consacré. La Grande Morale, s'il fallait appliquer justement cette dénomination, serait celle qui, pour nous, est depuis longtemps la Morale à Nicomaque.

Ce serait un tort de regarder ces témoignages de l'antiquité comme péremptoires, et d'admettre l'authenticité d'un ouvrage par cela seul qu'elle nous est garantie par des écrivains du premier et du second siècles. Mais ce serait un tort aussi de les dédaigner complètement, et je crois que la critique contemporaine n'a pas été très-sage de les négliger comme elle l'a fait.

Durant le moyen-âge, on avait tout autre chose à faire que de rechercher l'origine des livres. On les étudiait avec passion parce qu'on avait tout à apprendre; et dans l'ignorance où l'on était, un ouvrage, pourvu qu'il vint de l'antiquité, était immensément utile. Qu'il fût d'Aristote ou d'Eudème, on avait presque également à en profiter. Aussi, ne trouve-t-on point durant une dixaine de siècles une seule discussion sur ce sujet. Même après

la Renaissance, on ne s'en occupe point ; et c'est à peine si, dans une note très-courte, Casaubon, éditeur d'Aristote, signalait le double emploi que font les deux dissertations sur le plaisir, dans le VII^e^ et le X^e^ livres de la Morale à Nicomaque. Il voulait attribuer la première à Eudème, auteur présumé, selon lui, de la Morale qui porte son nom. Depuis Casaubon, et malgré les attaques de Patrizzi, la question ne fit pas un seul pas ; et tous les éditeurs se contentèrent de reproduire l'édition des Aldes, avec les fautes, qui trop souvent la rendent inintelligible, dans la Morale à Eudème particulièrement. Il n'était pas possible d'ailleurs qu'une question aussi grave échappât à la critique contemporaine ; et ce fut l'éminent esprit de Schleiermacher qui le premier la signala et tenta de la résoudre.

Schleiermacher avait été conduit, par ses travaux sur les principes et sur l'histoire de la science morale, à consulter fréquemment les ouvrages moraux d'Aristote, et par suite, à rechercher ce que pouvaient être les trois rédactions arrivées jusqu'à nous. Il avait consacré à cette discussion plusieurs dissertations, dont une seule a été retrouvée dans ses papiers. Elle est au tome III de la philosophie, dans ses OEuvres complètes, III^e^ partie (de la page 306 à la page 333). Par malheur, cette dissertation unique est elle-même inachevée. Elle mérite néanmoins beaucoup d'attention, bien que le titre démontre qu'elle n'est qu'un premier fragment d'un ensemble plus complet. Mais de la main de Schleiermacher, des débris même sont encore importants. Il en avait fait l'objet d'une lecture devant l'Académie des sciences de Berlin, le 4 décembre 1817.

Il établit d'abord que ces trois ouvrages ne peuvent être pris pour trois essais de rédaction tentés tour à tour par Aristote, peu satisfait lui-même de la forme primitive qu'il aurait donnée à sa pensée ; qu'ils ne sont point les uns ésotériques, les autres exotériques, la doctrine étant semblable dans tous les trois ; et qu'ils ne sont pas davantage, celui-ci un manuel abrégé de celui-là. Schleiermacher s'étonne avec raison que jusqu'à lui on ait laissé de côté ce problème, qui est unique dans toute la littérature grecque. Mais reconnaissant bien la difficulté de cette investigation, il se propose modestement de mettre quelques points en lumière, et de restreindre du moins le champ de l'incertitude. La méthode qui lui semble la plus efficace et qu'il emploiera, c'est d'étudier les trois ouvrages en eux-mêmes, et de rechercher s'il n'y a point, dans l'exposition et le style de chacun, des nuances qui permettent de découvrir une autre main que celle d'Aristote. C'est là une appréciation très-délicate. Mais selon Schleiermacher, c'est par elle seule qu'on peut espérer d'atteindre le but désiré.

Bien que les trois traités soient admis au même titre dans la collection aristotélique, bien qu'ils n'aient jamais été attribués à un autre auteur, et qu'ils aient en leur faveur des témoignages égaux de la part des anciens, la Morale à Nicomaque a deux traits particuliers qui n'appartiennent qu'à elle, et qu'il convient de bien noter. Elle se donne dès le début pour un simple préliminaire de la Politique ; et elle se rattache directement, par la fin qui la termine, à la Politique qui la suit, et l'achève en quelque sorte. Il n'y a rien de pareil dans la Morale à Eudème ; et si la Grande Morale se donne aussi pour une introduction

à la Politique, elle ne se termine point en s'y rattachant d'une manière quelconque. Un second avantage apparent de la Morale à Nicomaque, c'est qu'il n'y a qu'elle qui ait été commentée par les anciens, probablement parce qu'on y trouvait le sceau aristotélique plus profondément empreint que sur les autres, bien que d'ailleurs on ne les récusât point, et qu'en général on n'ait point du tout partagé le doute de Cicéron.

Ceci détermine donc Schleiermacher à commencer son examen par la Morale à Nicomaque. Il l'analyse, et il en trouve la composition défectueuse à bien des égards. Elle ne forme point un ensemble satisfaisant, et elle manque d'unité. L'ordonnance en est fautive, et trahit un écolier. Il y trouve surtout deux grands défauts, qu'il ne peut attribuer au génie logique et sévère d'Aristote. Le premier, c'est d'avoir admis, à côté des vertus morales, les vertus intellectuelles, à l'explication desquelles on n'a point d'ailleurs accordé une place suffisante. Les vertus intellectuelles ne peuvent faire partie de la Morale. Schleiermacher ne veut point les y comprendre, et la vertu, selon lui, ne peut jamais être qu'une vertu morale. Cette critique est si grave à ses yeux, qu'il n'hésite pas à considérer comme des digressions tout ce qui, dans la théorie des vertus intellectuelles, n'est pas indispensable à la détermination du milieu qui constitue la vertu, et la fin du dixième livre, qui donne la vie contemplative pour le dernier terme du bonheur de l'homme. Il va même jusqu'à regarder la Grande Morale comme plus authentique, eu égard à l'ensemble de la composition, que la Morale à Nicomaque, sur laquelle, dit-il, doit planer une défiance d'autant plus forte. Le second défaut, au moins aussi

impardonnable de cette œuvre, c'est d'avoir traité par deux fois la question du bonheur, au début du premier livre et à la fin du dixième, et celle du plaisir à la fin du septième et au début du dixième, sans que rien annonce que l'auteur ait eu conscience de ce double emploi. A ces deux égards, Schleiermacher trouve les autres ouvrages fort supérieurs en mérite à la Morale à Nicomaque.

Mais il ne se contente pas de donner la préférence à la Grande Morale sur la Morale à Nicomaque; il la lui donne également sur la Morale à Eudème, qui n'en est guère qu'une copie développée. Sans le dire positivement, il a bien l'air de croire que la Grande Morale, si régulière à ses yeux, est seule un ouvrage d'Aristote.

Mais alors se présente cette question : Quels sont dans cette hypothèse les rapports des deux autres ouvrages entr'eux? Et dans quelle mesure peut-on les rapporter à Aristote? Il n'est pas possible d'abord, selon Schleiermacher, que deux ouvrages qui ont trois livres communs, soient de la même main; et l'on doit penser que c'est quelque compilateur ou éditeur qui aura fait passer, plus tard, ces trois livres d'un ouvrage plus ancien dans un ouvrage plus récent, où ils manquaient, et où ils devaient compléter l'ensemble de la doctrine. Mais auquel des deux ouvrages ont-ils appartenu primitivement? Ont-ils passé de la Morale à Nicomaque dans la Morale à Eudème? Ou à l'inverse? L'un et l'autre, dans le reste de leurs livres, se réfèrent également à ces trois-là, dont les matières d'ailleurs leur sont également nécessaires. Car, qui pourrait comprendre que, dans un traité de morale, on ne parlât ni de la justice ni de la tempérance? Schleiermacher

incline à penser que les trois livres communs appartenaient originairement à la Morale à Eudème, dont la rédaction ne peut sous aucun rapport être attribuée au génie d'Aristote. C'est un ouvrage composé de pièces diverses et sans véritable unité ; et les citations qu'on y trouve des ouvrages aristotéliques, citations que j'ai moi-même rappelées plus haut, ne prouvent rien.

Schleiermacher voulait pousser plus loin encore cet examen de la Morale à Eudème. Mais la dissertation s'arrête brusquement au milieu d'une phrase, dont l'éditeur des Œuvres posthumes n'a pu même retrouver la fin.

Parmi ces opinions de Schleiermacher, il y en a quelques-unes que l'on peut lui concéder. Mais il en est d'autres qui sont insoutenables. Comme il le dit, il est peu probable qu'Aristote ait essayé trois fois d'écrire ses pensées sur la morale, sans trouver une forme satisfaisante. Ces tâtonnements et cette préoccupation de style ne conviennent guère au génie du philosophe. J'admets aussi qu'en l'absence de renseignements incontestables sur l'authenticité des trois ouvrages, c'est l'examen intrinsèque qui doit en décider, et que la composition et le style sont des critériums excellents, ou plutôt que ce sont les seuls. Mais j'attache beaucoup plus d'importance que Schleiermacher aux deux caractères particuliers qu'il retrouve lui-même dans la Morale à Nicomaque ; et sans y voir une complète certitude de son origine, j'y vois au moins une très-forte présomption en sa faveur.

J'accorde bien que l'ordonnance de la Morale à Nicomaque n'est pas fort régulière. Mais Schleiermacher ne l'attaque point par des arguments très-solides. Qu'Aris-

tote ait divisé les vertus en deux classes, morales et intellectuelles, c'était son droit, d'abord; et j'ajoute que la vérité est de son côté. Schleiermacher veut que toutes les vertus soient exclusivement morales, c'est-à-dire qu'il comprend l'exposition de la morale autrement qu'Aristote. Mais le philosophe n'est point à blâmer, parce qu'il a cru que la prudence, par exemple, n'est pas tout à fait de même ordre que la douceur et la sobriété, et qu'il faut la distinguer, en la rapportant plus particulièrement à l'intelligence, qui y joue le principal rôle. Schleiermacher a plus raison quand il trouve, les vertus intellectuelles une fois admises, qu'on ne leur a point fait une part suffisante. Mais c'est se tromper étrangement que de conclure de ces imperfections fort légères après tout, que la Grande Morale soit mieux composée, et qu'elle soit plus authentique. J'en demande bien pardon à la science et au goût de Schleiermacher; mais je ne puis pas comprendre de sa part un jugement aussi erroné. Il me semble qu'il suffit, quand on est exercé au style aristotélique, d'une simple lecture pour prononcer absolument le contraire : La Morale à Nicomaque est d'Aristote, malgré ses défauts; la Grande Morale n'en est pas. Sans doute, les deux discussions sur le bonheur, et les deux discussions sur le plaisir font double emploi. Mais pour les deux premières, Schleiermacher lui-même remarque que l'auteur les a faites avec intention, et que, dans la seconde, il rappelle positivement les résultats de l'autre, qu'il développe et résume de nouveau. Quant aux deux discussions sur le plaisir, on peut admettre avec Schleiermacher qu'elles sont injustifiables au point de vue d'une composition régulière. Mais Schleiermacher devrait se

rappeler aussi qu'il n'est pas un seul des ouvrages d'Aristote qui ne soit en désordre; et que soit par la faute de l'auteur qui, surpris par la mort, n'aura pu y mettre la dernière main, soit par la faute d'éditeurs peu soigneux et peu intelligents, Andronicus ou tel autre, ils sont bouleversés, sans qu'une critique plus éclairée puisse presque jamais y porter remède. C'est fort regrettable sans aucun doute. Mais si l'on devait condamner tout ouvrage d'Aristote par cela seul qu'il est irrégulier, il faut reconnaître qu'il ne nous en resterait plus un seul, depuis la Métaphysique jusqu'à la Poétique, et l'Histoire des animaux. Un point que n'a point discuté Schleiermacher, et qui est grave, c'est la différence des deux théories sur le plaisir, celle du livre VII et celle du livre X de la Morale à Nicomaque. D'autres critiques, après lui, ont insisté sur cette observation, qui mérite, en effet, qu'on en tienne compte.

Enfin, Schleiermacher croit que les livres communs ont passé de la Morale à Eudème dans la Morale à Nicomaque. Il semble que le contraire est plus probable, d'après les raisons que j'ai données tout à l'heure. Il attache trop d'importance à quelques expressions qui ne lui semblent pas assez aristotéliques, et il fait trop peu de cas des citations d'autres ouvrages d'Aristote, qu'on trouve dans la Morale à Eudème, et dont j'ai aussi un peu plus haut signalé le vrai caractère.

En résumé, Schleiermacher a rendu un grand service en soulevant le premier ces discussions. Mais les solutions qu'il propose ne semblent pas très-acceptables.

Plus de seize ans après, ces questions ont été reprises par M. Ch. Pansch, qui ne connaissait point les travaux

de Schleiermacher, encore inédits à cette époque. M. Pansch devait examiner les trois Morales dans trois dissertations spéciales. Il n'en a paru qu'une seule sur la Morale à Nicomaque. Il s'y attache à prouver que les livres VII et VIII qui traitent de l'amitié sont l'ouvrage mentionné dans le catalogue de Diogène sous le titre de Traité de l'amitié, en un livre. Il croit retrouver aussi le Traité du plaisir en un livre, mentionné également par Diogène, dans les cinq chapitres du septième livre de la Morale à Nicomaque consacrés à cette théorie. On a répondu avec raison à ces hypothèses de M. Pansch [1] que, si les deux livres sur l'amitié n'avaient pas fait partie du plan primitif de la Morale à Nicomaque, ces théories ne se représenteraient point, à la même place relativement à toutes les autres, dans la Morale à Eudème et dans la Grande Morale; et que les cinq chapitres sur le plaisir, que M. Pansch veut attribuer à Nicomaque, le fils d'Aristote, ne sont dignes que d'Aristote lui-même.

La question en était à ce point, et n'avançait guère, quand en 1841, M. L. Spengel fit paraître dans les Mémoires de l'Académie des sciences de Bavière (tome III, 2e partie de la Classe de philosophie et de philologie, pages 439 et suiv.), une dissertation complète sur les questions qu'avait agitées Schleiermacher. La méthode suivie par ses prédécesseurs est adoptée par lui ; et c'est par l'examen seul des trois ouvrages en eux-mêmes, qu'il veut en rechercher l'origine, la valeur et les rapports. Mais tout en estimant très-haut le talent de Schleierma-

(1) M. Trendelenburg, *Annales de critique scientifique*, de Berlin, 1834, septembre, page 358.

cher, M. Spengel n'hésite pas à constater qu'il s'est trompé sur la Grande Morale, à laquelle il attribue une fausse supériorité, et sur la Morale à Nicomaque, qui est bien, quoiqu'il en ait pensé, l'œuvre d'Aristote personnellement.

M. Spengel fait observer d'abord que les citations de la morale dans la Politique et dans la Métaphysique s'appliquent également à la Morale à Nicomaque, et à la Morale à Eudème, puisqu'elles concernent les trois livres communs ; mais que la citation de la Métaphysique en particulier ne s'applique point à la Grande Morale, qui, au lieu de l'art, admet l'hypothèse, comme cinquième moyen d'arriver à la possession de la vérité. Il passe ensuite aux témoignages de l'antiquité, dont il avait paru faire cependant peu d'état au début de son travail. Il rapporte les passages de Cicéron, d'Atticus, de Diogène de Laërte, de Porphyre, dont j'ai fait usage un peu plus haut ; et il y joint quelques autres passages de Denys d'Halicarnasse, de Plutarque et d'Athénée. La seule conclusion à peu près qu'il en tire, c'est que la Grande Morale mérite bien ce nom, parce qu'elle est plus complète, quoique plus concise, que la Morale à Nicomaque, et qu'elle a de plus qu'elle les deux théories de la prospérité et de l'honnêteté parfaite.

Après ces considérations préliminaires, qui n'ont peut-être pas toute la netteté désirable, M. Spengel étudie séparément chacune des trois Morales. Il commence par la Morale à Nicomaque, qu'il regarde comme parfaitement authentique. Il s'étonne que la sagacité de Schleiermacher ait pu s'y tromper. Il s'efforce donc de démontrer contre lui que la Morale à Nicomaque est d'Aristote, que

la Morale à Eudème est d'Eudème de Rhodes, son disciple, les trois livres communs appartenant originairement à la Morale à Nicomaque; et que la Grande Morale n'est qu'un extrait, assez postérieur, et tiré de la Morale à Eudème. C'est, on le voit, une réfutation en règle des opinions de Schleiermacher.

Il le blâme avec raison de n'avoir pas admis, comme tout le monde, que les allusions, faites à la Politique au début et à la fin de la Morale à Nicomaque, sont des preuves très-fortes de l'authenticité de ce dernier ouvrage. M. Spengel trouve, et je suis tout à fait de son avis, que les liens entre la Morale à Nicomaque et la Politique sont si étroits qu'on peut considérer ces deux traités comme un seul ouvrage composé de deux parties. Schleiermacher a eu tort de contester la division des vertus en vertus morales et en vertus intellectuelles. Cette division, qui est parfaitement conforme au système psychologique d'Aristote, se répète dans la Morale à Eudème; et, si la Grande Morale, à laquelle Schleiermacher donne sous ce rapport un tel avantage, n'a pas le mot qu'il condamne, elle a tout au long la chose; et elle décrit les vertus intellectuelles absolument comme la Morale à Nicomaque.

Quant à la double discussion sur le plaisir, M. Spengel y voit avec Schleiermacher une véritable faute; et il cherche à s'en rendre compte. Il n'admet pas avec Casaubon que la première discussion, celle du livre VII, ait passé de la Morale à Eudème dans la Morale à Nicomaque. Il rejette à plus forte raison l'hypothèse de M. Panch qui veut que la seconde, celle du livre dixième, soit de la main de Nicomaque, fils d'Aristote. Mais avant

de se prononcer, il remarque que cette recherche spéciale aux deux théories du plaisir, se rattache à une autre qui est plus étendue : c'est de savoir à quel ouvrage appartiennent primitivement les trois livres communs, dont la première théorie fait partie, puisque le septième livre de la Morale à Nicomaque est le sixième de la Morale à Eudème.

Il n'accepte pas la solution de Schleiermacher, qui, voyant dans la Grande Morale l'ouvrage original, dont la Morale à Eudème ne serait qu'un développement, attribue à cette dernière les trois livres communs, et supprime ainsi la double théorie du plaisir dans la Morale à Nicomaque. Il pense au contraire que les trois livres sont d'Aristote ; et il essaie de prouver que c'est de la Morale à Nicomaque qu'ils ont passé dans la Morale à Eudème. Pour établir cette démonstration, il analyse la composition de la Morale à Nicomaque, et il la trouve fort régulière. La double discussion sur le plaisir, surabonde, si l'on veut ; mais elle ne détruit pas l'unité de l'ensemble, et elle ne renferme pas les contradictions énormes que l'on a prétendu y découvrir. Enfin, il repousse aussi l'hypothèse de M. Pansch, qui veut ôter de la Morale à Nicomaque les deux livres sur l'amitié, pour en faire séparément le traité sur l'amitié dont parle l'inexact Diogène.

De la Morale à Nicomaque, M. Spengel passe à l'examen de la Morale à Eudème, qui, selon lui, n'en est qu'une très-fidèle imitation. La ressemblance lui paraît si frappante qu'il lui suffit de la signaler. C'est évidemment une œuvre faite par une main étrangère, d'après l'œuvre du maître, qu'on a d'ailleurs très-habilement suivie, et dans certains points, très-heureusement suppléée par des

éclaircissements utiles. Il n'y aurait donc ici nulle difficulté, sans ces trois livres communs, dont il faut bien cependant expliquer la singulière identité avec ceux de la Morale à Nicomaque. Trois hypothèses se présentent : 1° Ou ils sont tout à fait étrangers à la Morale à Eudème, qui formerait alors un ouvrage en quatre livres, peut-être celui dont parle Diogène de Laërte, d'après certains manuscrits qui, pour son catalogue, donnent un traité de Morale en quatre livres au lieu de cinq, variante qu'a pleinement adoptée M. Titze ; 2° Ou bien ces trois livres faisaient partie originairement de la Morale à Eudème ; et ils ont été transportés dans la Morale à Nicomaque, ce qui est l'hypothèse de Schleiermacher ; mais alors les trois livres spéciaux de la Morale à Nicomaque seraient perdus; 3° Ou enfin, ils ont au contraire passé de la Morale à Nicomaque dans la Morale à Eudème. M. Spengel s'arrête à cette dernière conjecture, et il tâche de la rendre vraisemblable ; sa prudence ne risque pas d'aller au-delà.

La première hypothèse lui paraît insoutenable. Mais celle de Schleiermacher, qu'il regarde comme la meilleure partie de toute sa dissertation, mérite une sérieuse attention. Elle ne laisse pas que de présenter certains avantages. Elle évite la répétition de la théorie du plaisir dans la Morale à Nicomaque, qui n'a plus alors que la discussion du dixième livre. Il y a ceci de remarquable, que la Morale à Eudème, dans son livre III, ch. 2, § 18, annonce la théorie du plaisir qui vient en effet dans le sixième, tandis que la Morale à Nicomaque n'a point d'indication de ce genre dans les livres qui précèdent le septième. Un second avantage, c'est que la Grande Morale qui suit pas

à pas la Morale à Eudème, et non point la Morale à Nicomaque, s'y rattache dans ces trois livres comme dans tous les autres ; et dans l'hypothèse que soutient Schleiermacher, cet argument semble à M. Spengel le plus fort de tous. Il ne le croit point cependant décisif ; et pour sa part, c'est la troisième hypothèse qu'il embrasse.

C'est au style surtout qu'il faudrait s'adresser pour savoir si les trois livres communs sont bien réellement d'Aristote. A cette pierre de touche, la Grande Morale est facilement jugée ; elle n'est pas plus d'Aristote que le petit Traité du Monde, ou la Rhétorique à Alexandre. Pour la Morale à Eudème, la distinction n'est pas aussi simple, parce que si cet ouvrage n'est pas d'Aristote, il est du moins d'Eudème, son disciple et son contemporain, qui, à ces deux titres, parle à peu près la même langue. D'une autre part, les citations de la Morale faites dans la Politique ne sont pas spéciales (voir plus haut, p. CCLIX) ; et l'on peut les rapporter presque aussi bien à la Morale à Eudème qu'à la Morale à Nicomaque. Mais ce qui décide M. Spengel, c'est que dans la Morale à Eudème, il se trouve des références dont l'application est impossible à cet ouvrage, tel que nous le possédons. Il indique plusieurs de ces références où l'auteur fait des promesses qu'il ne tient pas, et qui trahissent évidemment des lacunes. Or, on ne voit rien de pareil dans la morale à Nicomaque ; et les théories annoncées à l'avance ou rappelées dans les diverses références qu'elle contient, s'y retrouvent sans exception avec toute la clarté désirable. De plus, la Morale à Eudème est mutilée dans ses derniers chapitres ; et le texte en est si fautif qu'il est à peu près impossible d'en entendre deux lignes de suite. Il est

donc fort possible que le désordre se soit étendu plus loin, et que cet ouvrage, dont la fin n'est guère qu'un chaos d'idées inintelligibles, ait souffert aussi d'autres pertes.

Reste à savoir de quel auteur il est. Est-ce Eudème qui l'a composé? M. Spengel n'hésite pas à répondre affirmativement. D'abord, les mots grecs que nous rendons par Morale à Eudème peuvent signifier au moins tout aussi bien Morale d'Eudème. En outre, on sait par Amnonius, qu'Eudème, comme du reste Théophraste et Phanias, autres disciples d'Aristote, avait fait plusieurs ouvrages qui portaient les mêmes noms que ceux du maître: Des Catégories, des Herméneia, des Analytiques. Alexandre d'Aphrodisée ajoute que les Analytiques, composés par Eudème, étaient intitulés : *Analytiques d'Eudème*, par une dénomination tout à fait identique à celle qui désigne la Morale d'Eudème ou Morale à Eudème. En troisième lieu, si l'on s'en rapporte aux fragments de la Physique d'Eudème, cités par Simplicius dans son Commentaire sur la Physique d'Aristote, on pourra se convaincre que le disciple a suivi, pour la morale, une méthode tout à fait analogue, et que son travail, fort utile, si ce n'est fort difficile, a consisté presque uniquement dans une paraphrase, ici sur des questions de physique, et là sur des questions de morale, approfondies dans les ouvrages du maître. Enfin, une glose d'une date et d'une main inconnues, sur la Morale à Nicomaque, attribue à Eudème une opinion qu'on retrouve dans le livre VII de la Morale à Eudème.

De ces divers ordres de preuves, M. Spengel conclut qu'Eudème est l'auteur du traité de morale où figure

son nom, et qui n'est qu'un calque de la doctrine d'Aristote.

Après d'aussi longs développements sur les deux principaux ouvrages, M. Spengel s'arrête peu au troisième, la Grande Morale. Il ne peut dire ni quel en est l'auteur, ni quelle en est l'époque. Tout ce qu'il croit pouvoir avancer, c'est qu'elle est postérieure à la Morale à Eudème, et qu'elle n'est pas plus qu'elle une rédaction des leçons d'Aristote, faite par l'un de ses auditeurs.

Dans un appendice assez étendu, M. Spengel revient sur la Morale à Nicomaque et sur la Morale à Eudème, pour compléter ce qu'il en a dit. C'est là qu'il propose cette opinion, adoptée généralement après lui, que la première discussion sur le plaisir pourrait bien être d'Eudème, et que de son ouvrage elle a passé dans celui d'Aristote. Casaubon avait avancé déjà une conjecture analogue, et M. Spengel la fortifie par une scholie inédite que lui a communiquée M. Brandis, et qui se trouve dans un manuscrit de Florence (Laurent. Plut. LXXXI, 14), extraite d'un fragment du Commentaire d'Aspasius sur le septième livre de la Morale à Nicomaque. Après avoir remarqué que dans la Morale à Eudème, on fait du plaisir le souverain bien, tandis que dans la Morale à Nicomaque, Aristote refuse de confondre le plaisir avec le bonheur, l'auteur, quel qu'il soit, de cette scholie, ajoute: « La preuve que ceci (la théorie du plaisir au septième » livre) est d'Eudème et non point d'Aristote, c'est que » dans le dixième livre on traite du plaisir, comme si l'on » n'en avait rien dit antérieurement. » Cette scholie, pleine de fautes grammaticales et d'omissions que M. Spengel est obligé de corriger, ne lui semble pas absolument déci-

sive; mais elle appuie les conjectures que soulève nécessairement cette double théorie sur le plaisir. D'ailleurs, M. Spengel essaie de prouver que, soit dans le septième livre, soit dans le dixième, Aristote n'a pas eu en vue, ainsi qu'on l'accuse, de combattre le système de Platon et surtout les doctrines du Philèbe. Dans la seconde partie de l'appendice, M. Spengel tente de restituer quelques-uns des passages les plus corrompus des derniers chapitres de la Morale à Eudème, pour lesquels les manuscrits n'offrent en général aucun secours, même quand ils sont consultés par des hommes comme M. Brandis.

Tel est l'ensemble de la dissertation de M. Spengel. Elle atteste, comme on le voit, une étude profonde de la question, beaucoup de science et beaucoup de goût. Les résultats qu'elle constate sont des plus graves; et les hypothèses sur lesquelles elle s'appuie, ont tout au moins pour elles une assez grande vraisemblance. Je ne dis pas toutefois qu'elles doivent être adoptées. Mais il est certain qu'elles le sont à peu près complétement par toute la critique allemande, depuis que M. Spengel les a émises.

Pour ma part, je partage tout à fait son jugement sur la valeur relative des trois ouvrages. Je place aussi la Morale à Nicomaque en première ligne, et je ne doute pas du tout, comme Cicéron, qu'elle ne soit d'Aristote. Si Nicomaque eût été capable de la faire, il aurait été doué d'un génie égal à celui de son père; et comme il n'a donné d'ailleurs aucune preuve de cette ressemblance extraordinaire, je ne puis croire qu'il soit très-sage de la supposer. La main d'Aristote seule pouvait élever un monument aussi solide, malgré ses lacunes et ses fautes. Je donne

la seconde place, ainsi que M. Spengel, à la Morale à Eudème, sans affirmer comme lui qu'elle soit d'Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote. Elle suit de très-près la Morale à Nicomaque, dans les quatre livres où elle ne la répète pas mot à mot ; et, sans porter comme elle le vrai cachet aristotélique, elle reproduit presque toute la doctrine, et parfois le style, avec la plus exacte fidélité. Enfin, je ne mets aussi la Grande Morale qu'en troisième ligne, et à une assez grande distance des deux autres. La Grande Morale me paraît composée, d'après la Morale à Eudème, plus encore que d'après la Morale à Nicomaque ; et le caractère général trahit une main peu expérimentée, si ce n'est une époque postérieure, sans que je place d'ailleurs cet ouvrage assez bien écrit sur la ligne du petit Traité du Monde et de la Rhétorique à Alexandre, qui le sont assez mal. Mais je ne trouve pas qu'il soit le plus complet des trois ouvrages, comme le dit M. Spengel ; et les deux théories de la prospérité et de l'honnêteté parfaite, ne suffisent pas à mes yeux pour justifier le titre de Grande Morale. Je préfère m'en tenir à l'hypothèse que j'ai proposée : c'est plutôt une simple erreur de copiste qui aura fait passer cette désignation, de la Morale à Nicomaque, à un extrait, qui est bien loin d'elle par le mérite du style et par l'étendue.

Je pense encore avec M. Spengel que les trois livres communs ont passé de la Morale à Nicomaque dans la Morale à Eudème. Mais je ne puis croire avec lui, même à l'état de simple hypothèse, que la première discussion sur le plaisir soit un fragment de l'ouvrage original d'Eudème, qui de là se sera glissé dans l'œuvre magistrale. Nous savons trop dans quel désordre nous sont parvenus

les ouvrages d'Aristote. La Morale à Nicomaque n'aura pas été plus qu'un autre à l'abri des injures du temps. L'auteur l'avait laissée inachevée, comme presque toutes ses œuvres ; et l'on peut présumer qu'à une révision attentive, s'il lui eût été permis de la faire, il aurait corrigé bien des négligences, effacé plus d'une contradiction, et supprimé plus d'un passage. Il faut savoir gré aux éditeurs de l'antiquité de n'avoir point osé se substituer à lui, et de nous avoir transmis, même en désordre, tous les morceaux qu'ils lui attribuaient à tort ou à raison. Le mal eût été plus grand encore, et nos pertes plus regrettables, s'ils avaient poussé leur audace plus loin, et s'ils avaient eu moins de réserve sous prétexte d'avoir plus de discernement.

Mais encore une fois, malgré ces critiques d'ailleurs très-légères, je n'en estime pas moins le travail de M. L. Spengel ; et je conçois le succès qu'il a eu.

Depuis sa dissertation, trois autres ont paru : l'une en 1844, de M. H. Bonitz, professeur à Stettin ; l'autre en 1847, de M. Alb. Max. Fischer, et enfin en 1851 une troisième, qui tend à résumer toutes les autres, de M. Ad. Th. Herm. Fritzsch, le savant éditeur de la meilleure édition spéciale de la Morale à Eudème.

M. H. Bonitz a borné ses *Observations Critiques* à la Grande Morale et à la Morale à Eudème [1]. Il admet sans discussion les conclusions de M. L. Spengel. Mais comme la Grande Morale et la Morale à Eudème, tout en disparaissant du catalogue aristotélique, ont encore une

(1) *Observationes criticæ in Aristotelis quæ feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia ; scripsit Hermannus Bonitz, Berolini,* 1844, in-8°. 1, 79.

grande importance, il est bon d'y corriger, si on le peut, les fautes nombreuses qui les déparent. Ce n'est pas que M. Bekker n'ait déjà beaucoup amélioré le texte dans l'édition générale qu'il a donnée. Mais on peut faire encore quelques pas de plus; et c'est à cela que M. Bonitz veut borner sa modeste tâche. Il soumet donc à un scrupuleux examen un certain nombre de passages obscurs ou embarrassés; et il cherche à les éclaircir, en apportant à ces rectifications toute la prudence nécessaire. Il en est beaucoup qui sont heureuses et très-acceptables.

Le travail de M. Fischer n'a pas un but si exclusivement philologique [1]; ou plutôt il n'emploie la philologie qu'à résoudre les questions soulevées par Schleiermacher et M. Spengel. Il admet d'abord les conclusions principales de ce dernier; et il lui semble désormais prouvé que la Morale à Nicomaque est d'Aristote, sauf quelques parties; que la Morale à Eudème, qui est d'Eudème de Rhodes, a été faite d'après elle, et que la Grande Morale n'est qu'un abrégé de la Morale d'Eudème. M. Fischer s'arrête donc à deux questions qui lui semblent moins clairement résolues que celles-là; et il se propose de rechercher surtout ce que sont les trois livres communs, et quel a été le but réel d'Eudème en composant un ouvrage si conforme en apparence à celui de son maître.

Il n'admet pas avec M. Spengel que les trois livres appartinssent originairement à la Morale à Nicomaque, et que de là ils aient été transportés dans la Morale à

(1) *De Ethicis Nicomacheis et Eudemiis quæ Aristotelis nomine tradita sunt dissertatio, Bonnæ*, 1847, in-8°, 1, 79.

Eudème. M. Spengel lui-même, tout en défendant cette solution, sent qu'elle n'est pas très-bonne ; car il reconnaît que l'on conserve par là cette double discussion du plaisir qui, d'après son propre aveu, est un défaut capital ; et pour échapper à cette répétition fautive, il va jusqu'à supposer que la première discusssion pourrait bien venir de l'ouvrage primitif d'Eudème, et que la seconde seule, celle du livre dixième, est réellement d'Aristote. M. Fischer appuie avec force sur cette considération, dont M. Spengel ne lui paraît pas avoir senti toute l'importance ; et voici, quant à lui, comment il la développe et l'approfondit.

D'abord, la première discussion, celle qui termine le livre VII de la Morale à Nicomaque, lui semble tout à fait indigne d'Aristote. Ce n'est plus le ton du reste de l'ouvrage. Au fond, la théorie est différente, puisque l'on cherche à y prouver que le plaisir est le souverain bien, tandis qu'Aristote, dans le dixième livre, s'efforce d'établir précisément le contraire. De plus, la forme n'est pas moins défectueuse ; et l'on sent partout un auteur embarrassé de produire sa propre pensée, dont il rougit peut-être, et qu'il n'ose ouvertement opposer à une opinion plus sage et plus autorisée. Mais cette dissertation sur le plaisir, quelle qu'en soit du reste la valeur, se lie fort bien à tout ce qui la précède ; et par conséquent, ce n'est pas cette dissertation seule, c'est le livre VII tout entier qu'il faut restituer à Eudème, pour en faire le livre VI de sa Morale. Le livre VII entraîne nécessairement avec lui le livre VI et une partie du livre V, de la Morale à Nicomaque ; et les livres communs sont rendus à Eudème et n'appartiennent plus à Aristote. Si l'on regarde à la ma-

nière dont se termine le livre commun, qui est le septième de la Morale à Nicomaque et le sixième de la Morale à Eudème, on verra qu'il se joint bien mieux au début du livre VII de cette même Morale qu'au début du livre VIII de la Morale à Nicomaque.

Selon M. Fischer, Schleiermacher a eu grande raison d'être choqué par la concision excessive et inexplicable de la théorie des vertus intellectuelles. Mais sur ce seul motif, il ne faut pas prétendre, comme l'a fait Schleiermacher, que la Morale à Nicomaque tout entière n'est point d'Aristote ; il faut penser seulement que le sixième livre, qui renferme cette théorie, n'est pas de sa main.

Du septième et du sixième livres de la Morale à Nicomaque, il faut descendre au cinquième ; et ici la question change un peu de face. La théorie de la justice, qui le remplit presque complétement, n'est attribuable qu'au seul Aristote pour la solidité des idées et la vigueur du style. Mais ce livre V se termine par une question presque puérile, qui a d'ailleurs le tort d'avoir été déjà traitée précédemment, et qui reçoit de nouveau et sans aucun besoin des développements aussi confus qu'exagérés : c'est la question de savoir jusqu'à quel point on peut être injuste envers soi-même. M. Fischer n'hésite donc pas à scinder en deux le livre V de la Morale à Nicomaque : toute la discussion générale de la justice est bien d'Aristote ; mais le dernier chapitre est d'Eudème, auquel il faut le rendre avec les livres VI et VII, qui, dans l'opinion de M. Fischer, ne valent guère mieux.

Voilà pour la première partie de la dissertation, c'est-à-dire, pour ce qui regarde l'attribution des livres. La seconde est employée à une recherche au moins aussi

délicate : c'est de montrer les différences des deux Morales à Nicomaque et à Eudème, et de deviner quel a pu être l'objet de l'auteur qui a fait la seconde si pareille à son modèle. M. Fischer croit que M. Spengel ne va pas assez loin, en supposant qu'Eudème n'avait en vue que d'expliquer et d'éclaircir les pensées d'Aristote. Eudème a voulu bien plutôt les corriger, et jusqu'à certain point les contredire, tout en ayant l'air de les suivre docilement. M. Fischer rassemble donc avec soin tous les passages où, selon lui, la doctrine d'Eudème s'éloigne de celle de son maître, qu'il combat assez peu franchement ; puis ensuite, il réfute tous les passages allégués par M. Spengel, pour prouver que les trois livres communs, sauf peut-être la première discussion sur le plaisir, appartiennent exclusivement à la Morale à Nicomaque. M. Fischer, s'appuyant plus particulièrement sur le dernier chapitre de la Morale à Eudème, pense que le disciple a voulu donner à la Morale de son maître un caractère plus religieux et une base plus solide, en prenant la piété pour règle de la vie morale au lieu de la droite raison. En résumé, M. Fischer conclut que deux des livres communs tout entiers, avec le dernier chapitre de l'autre, doivent être enlevés à la Morale à Nicomaque où ils gênent et bouleversent la suite des pensées, pour être rendus à la Morale à Eudème, qu'ils complètent admirablement.

On voit que de M. Spengel à M. Fischer la question a fait du chemin. Le premier élève un doute sur une portion assez peu considérable d'un seul livre ; le second développe ce germe, et il en arrive à retrancher à la Morale à Nicomaque des parties considérables.

Ce sont là des résolutions qui me semblent un peu trop

audacieuses ; et pendant que M. Fischer les proposait avec tant d'assurance, il eût été bon aussi qu'il nous expliquât comment il se faisait que l'antiquité, qui avait eu raison de transporter dans la Morale à Eudème deux livres entiers de la Morale à Nicomaque, avait eu tort d'y transporter aussi les théories principales d'un troisième. M. Fischer répondra sans doute que la main d'Aristote est reconnaissable dans toute cette grande théorie de la justice du livre cinquième ; et qu'elle ne l'est plus dans ce qui suit. C'est là tout simplement une affaire de goût ; et M. Spengel, ainsi que bien d'autres, pourraient être d'un avis tout différent. En outre, il est bien difficile de comprendre que la composition de la Morale à Nicomaque puisse se passer de la théorie des vertus intellectuelles. Cette théorie forme la totalité du sixième livre, et elle est dans l'ouvrage aussi nécessaire que celle des vertus morales. Il est possible qu'elle n'y ait pas reçu tous les développements nécessaires, et qu'Aristote ici nous paraisse en faute, comme il l'est dans tant d'autres ouvrages. Mais sans cette théorie le système est boiteux en quelque sorte ; et comme c'est une hypothèse qui seule y cause cette fâcheuse lacune, il vaut mieux encore laisser à la responsabilité du philosophe un défaut qui lui est habituel, et qui n'est pas très-grave, que de lui en prêter un qui l'est beaucoup plus, et qu'il n'a peut-être point.

Il faut accorder à M. Fischer que cette question qui le choque tant, à savoir jusqu'à quel point on peut être injuste envers soi-même, est assez insignifiante en effet par la manière dont elle est présentée. Mais il est forcé de reconnaître lui-même qu'elle est annoncée dans les chapitres qui la précèdent. De plus, tout en concédant qu'elle

n'est pas tout à fait digne de la concision et de la netteté aristotéliques, on peut trouver que c'est pousser bien loin la liberté des conjectures que de retrancher ce morceau à l'ouvrage d'Aristote pour le donner à l'ouvrage d'Eudème. Ces dislocations de textes, à moins qu'elles ne soient appuyées sur des autorités irrécusables, ou qu'elles ne soient impérieusement exigées par la raison, sont bien dangereuses ; et c'est une imprudence peut-être que de se les permettre. Un auteur n'est pas tenu d'être toujours parfaitement égal à lui-même ; et le génie le plus puissant peut avoir plus d'une fois des défaillances. Pour Aristote en outre, on sait assez quel a été le destin de ses ouvrages. Il n'a pu les revoir lui-même, avant qu'ils ne fussent livrés aux regards et à l'étude du public ; il les laissait dans un grand désordre, qu'accroissait encore son indifférence naturelle, et peut-être excessive, pour la forme dont il révêtait ses pensées. Si plus tard la révision d'un Andronicus de Rhodes a été si nécessaire, elle a dû être fort difficile ; et les imperfections qu'elle a laissé subsister sont assez pardonnables. Les raisons données par M. Fischer pour justifier un changement de ce genre ne sont pas suffisantes.

On en peut dire autant de celles qui le décident à faire d'Eudème un adversaire de son maître. Sans doute, la première théorie du plaisir n'est pas en complet accord avec la seconde. Mais la divergence n'est pas aussi frappante qu'on la fait ; et il est bien possible qu'après avoir incliné à la doctrine qui trouve le souverain bien dans le plaisir, entendu en un sens large et élevé, Aristote soit revenu ensuite à des principes un peu plus sévères. La

contradiction n'est pas manifeste, et il faut exagérer bien des nuances pour la découvrir et la constater.

Mais, je le déclare, tout en n'adoptant pas les conclusions hardies de M. Fischer, je n'en rends pas moins justice à sa science, et à sa sagacité. Ses arguments peuvent sembler parfois un peu subtils; mais ils sont toujours fort ingénieux, et l'on peut dire qu'en Allemagne ils ont fait école.

Le dernier éditeur de la Morale à Eudème, M. A.-Th. Her.-Fritzsch, les a pleinement embrassés, et il a cherché à les appuyer encore par des preuves nouvelles. Sa conviction sur ce point est tellement arrêtée qu'il n'a point hésité à donner à son édition un double titre. Dans l'un, qui est ce qu'on appelle un faux titre, il met *Aristotelis Ethica Eudemia;* dans l'autre, qui exprime toute sa pensée, il attribue définitivement l'ouvrage à Eudème : *Eudemi Rhodii Ethica.* Il semble donc que pour les philologues d'outre-Rhin la question est absolument décidée, et qu'à leurs yeux, Eudème doit passer désormais pour l'auteur de la morale où figure son nom. Quoi qu'il en soit, l'édition de M. Fritzsch est très-bonne ; ou plutôt c'est, on peut dire, la première et la seule. La Morale à Nicomaque avait tellement éclipsé les deux autres, qu'on les avait négligées dans les temps modernes aussi bien que dans l'antiquité, et qu'on leur avait laissé toutes leurs fautes sans chercher même à les atténuer. M. Fritzsch aura eu du moins le mérite d'améliorer beaucoup le texte, et d'y faire, d'après les manuscrits et d'après des conjectures prudentes, de très-utiles rectifications. Dès 1849, il s'était préparé à cette tâche

laborieuse par un travail préliminaire, où il avait essayé de rectifier quelques passages [1], comme l'avait tenté avant lui M. Bonitz. Son édition de la morale à Eudème a paru deux ans après [2].

Elle est précédée de prolégomènes où M. Fritzsch, qui connaît toutes les recherches de ses prédécesseurs, s'efforce de les compléter en les résumant. Comme son point de départ est indubitable pour lui, et qu'il admet toutes les conclusions de M. Fischer, il débute par une biographie d' Eudème. Il y réunit tout ce que la tradition a pu nous transmettre sur ce personnage, le plus distingué des disciples d'Aristote après Théophraste. On sait d'une manière certaine qu'il avait composé de nombreux ouvrages de mathématiques, d'astronomie, de logique, de physique, d'histoire naturelle et de morale, et que dans tous il avait, à l'exemple de Théophraste, suivi pas à pas les idées de leur maître commun. Pour la physique en particulier, l'imitation va si loin que Simplicius a pu, pour éclaircir le sens du texte d'Aristote qu'il commentait, se servir de l'ouvrage d'Eudème, qui n'était guère parfois qu'une paraphrase, ainsi qu'il le dit lui-même. M. Fritzsch rapporte ensuite, et sans discussion, les témoignages des anciens qui ont cité la Morale à Eudème, Atticus, Porphyre, etc.; puis il se demande quel est le véritable auteur de cet ouvrage. Il croit avec M. Spengel que l'antiquité s'est trompée à cause de ce

(1) *Epistola critica de locis quibusdam Ethicorum Eudemiorum*, Lips. gr. in-4°, 1849. — 1, 25.

(2) *Aristotelis Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, edidit Ad.-Th.-Her. Fritzschius, Joannis Dorothei F., Ratisbonæ*, 1851, in-8°, I-XLVII, 1, 368.

titre équivoque de Morale à Eudème, qui peut en grec signifier tout aussi bien la Morale dédiée à Eudème, et la Morale composée par Eudème. A l'appui de cette conjecture, il rappelle un passage du commentaire sur les Topiques d'Aristote, que l'on croit d'Alexandre d'Aphrodisée, et où se trouve cité un ouvrage d'Eudème sur les Analytiques, dont le titre peut donner lieu également à cette double interprétation.

Pour démontrer que le sixième et le septième livres de la Morale à Nicomaque, avec la fin du cinquième, doivent appartenir à la Morale d'Eudème, M. Fritzsch analyse ce dernier ouvrage, où il voit surtout un traité du bonheur plutôt qu'un système de morale proprement dit. Cependant, Eudème, en docile élève, n'en suit pas moins d'aussi près que possible les traces d'Aristote dans la Morale à Nicomaque, comme il l'a fait pour les Analytiques et pour la Physique. Mais tout en le côtoyant sans cesse, il l'amende et le corrige assez souvent, soit en éclaircissant des pensées obscures, soit en redressant des erreurs, soit en ajoutant des développements indispensables et même des opinions toutes nouvelles. M. Fritzsch va jusqu'à croire, avec M. Fischer, qu'Eudème est à certains égards supérieur à son maître, et que sa piété lui a fourni quelquefois des doctrines plus hautes et plus vraies sur la fin morale de l'homme. On aurait donc tort de prendre Eudème pour un servile imitateur ; il a son indépendance, sa personnalité qu'il n'abdique pas tout en la subordonnant; et M. Brandis a bien fait de la recommander au souvenir de l'histoire de la philosophie. C'est plus qu'un simple commentateur ; et, sous des apparences très-modestes, c'est un philosophe qui ne manque ni de profondeur

ni d'originalité. Son ouvrage de Morale, le seul qui soit parvenu jusqu'à nous, suffit à le prouver. Il n'est pas complet, puisque la théorie de la justice y manque, et qu'elle doit être suppléée par la Morale à Nicomaque ; mais les autres livres, malgré les taches nombreuses qui les déparent, sont d'un grand prix et lui appartiennent légitimement.

Afin de bien établir ses droits, M. Fritzsch se pose, avec un appareil un peu trop scholastique, cette série d'interrogations doubles au nombre de six.

« Suis-je choqué de l'ordre des matières, et de certaine opposition d'idées dans la Morale à Nicomaque, si j'admets que les livres V et VI de la Morale à Eudème en font partie ? Oui ! se répond M. Fritzsch ; car je rencontre cette théorie du plaisir qui se trouve alors répétée deux fois, au septième livre de la Morale à Nicomaque et au dixième ; et les principes de la première discussion sont contredits par ceux de la seconde. Suis-je choqué de l'ordre des matières ou de l'opposition des idées, si j'admets au contraire que les livres V et VI de la Morale à Eudème en font bien réellement partie ? Non, répond encore M. Fritzsch.

« Est-ce que je comprends bien tout ce qui est exposé dans les quatre premiers livres de la Morale à Nicomaque, si j'en retranche ensuite les livres V et VI ? Oui. Ou bien, est-ce que je puis accepter et comprendre tout ce qui est dans les trois premiers livres de la Morale à Eudème, si j'en retranche les livres V et VI ? Non.

« Est-ce que je puis me satisfaire de ce que je lis dans les trois derniers livres de la Morale à Nicomaque, sans recourir aux livres précédents ? Oui. Ou bien, est-ce que

je puis me satisfaire de ce que je lis dans les deux derniers livres de la Morale à Eudème ? Non.

« Est-ce que je comprends clairement les deux livres V et VI de la Morale à Eudème, si je les joins à la Morale à Nicomaque ? Non. Ou bien, est-ce que je comprends clairement ces deux livres, si je les joins à la Morale à Eudème ? Oui.

« Le style de ces deux livres controversés ressemble-t-il davantage au reste de la Morale à Nicomaque, ou au reste de la Morale à Eudème? » M. Fritzsch reconnaît qu'il y a en général peu de différences. Il en signale cependant quelques-unes; et il croit, avec Schleiermacher, que l'auteur de la Morale à Eudème a fort bien pu citer les ouvrages exotériques d'Aristote, ainsi que d'autres, en parlant à la première personne, tout comme si ces ouvrages eussent été de lui.

Enfin, M. Fritzsch se pose une dernière question. « La composition est-elle plus régulière, et toutes les parties sont-elles mieux enchaînées, si je mets les deux livres communs dans la Morale à Eudème, plutôt que si je les mets dans la Morale à Nicomaque ? » M. Fritzsch répond à cette interrogation, comme on peut le croire ; et pour sanctionner la conclusion générale que l'on sait, il la met sous la forme d'un syllogisme qu'il développe. « Les livres V et VI sont du même auteur; or, le livre VI est d'Eudème; donc les livres V et VI font partie de la Morale à Eudème, et non de la Morale à Nicomaque. »

Quant au livre IV de la morale à Eudème, qui est le livre V de la Morale à Nicomaque, M. Fritzsch le divise, comme M. Fischer, en deux partie : l'une d'Aristote, pour les quatorze premiers chapitres; et l'autre, d'Eu-

dème, pour le quinzième, où se trouve cette question de savoir si l'on peut être injuste envers soi-même.

Ainsi on le voit, M. Fritzsch n'ajoute rien aux solutions de son prédécesseur. Il se contente de les défendre et de les fortifier autant qu'il le peut. La partie la plus importante de son travail reste donc l'édition qu'il a donnée de la morale à Eudème, avec les notes nombreuses et la traduction latine, exacte et élégante, qu'il y a jointe. Mais, dans le texte, il a été forcé d'admettre pour le quatrième livre, la théorie de la justice qui, de son propre aveu, est d'Aristote, et non point de son disciple, et de l'y laisser comme une protestation, au nom de la tradition antique, contre le système qu'il adopte.

Après Schleiermacher, après MM. Pansch, Spengel, Bonitz, Fischer et Fritzsch, je n'ai plus à rappeler de travaux spéciaux. Mais il est encore deux autorités graves que je ne puis oublier, bien qu'elles ne se soient pas prononcées très-explicitement : ce sont MM. Henri Ritter et Brandis.

M. Ritter paraît incliner à l'opinion de Schleiermacher en ce qui concerne la Morale à Nicomaque. En présence de ces trois rédactions d'une même pensée, il conçoit des doutes sur l'authenticité de chacune d'elles. S'il n'y en avait qu'une seule, il serait bien difficile de la rejeter. Du moment qu'il y en a trois, on peut les suspecter toutes également. J'avoue que ce jugement, de la part d'un homme comme M. Ritter, m'étonne plus encore, s'il est possible, que celui de Schleiermacher ; et je ne conçois pas qu'on puisse lire la Morale à Nicomaque sans y retrouver évident et incontestable le style d'Aristote aussi bien que sa pensée. C'est même là au

fond, je suppose, le sentiment de M. Ritter; car en dépit de cette condamnation générale, il ajoute, au risque de se contredire quelque peu, que selon lui, on a pu soutenir avec vraisemblance que la Morale à Eudème et la Grande Morale avaient été rédigées d'après les leçons d'Aristote. N'est-ce pas là reconnaître implicitement l'authenticité de la Morale à Nicomaque?

M. Brandis semble s'en tenir aux travaux de M. Spengel, dont il fait la plus grande et la plus juste estime. Pour lui, la Morale à Eudème est, selon toute apparence, l'ouvrage du disciple d'Aristote dont elle porte le nom; et la Grande Morale n'est guère qu'un simple extrait de la Morale à Eudème, fait par un péripatéticien dont on ignore l'époque [1]. Cependant, sans accorder à ces deux ouvrages l'importance d'ouvrages authentiques, M. Brandis ne croit pas pouvoir, ainsi que je l'ai dit, les laisser de côté dans l'exposition de la Morale d'Aristote. Je conçois ce scrupule. Mais on a peut-être quelque droit de s'en étonner. Si la Morale à Eudème et surtout la Grande Morale ne sont pas d'Aristote, pourquoi lui en attribuer en partie la responsabilité? Entre la Morale à Eudème et la Morale à Nicomaque, les différences de doctrine, en ce qui concerne les idées religieuses, sont assez fortes, comme M. Fischer a essayé de le prouver. Ces nuances donneraient, si elles étaient adoptées, au système entier du philosophe, un caractère de piété qu'il n'a point au même degré dans le reste de la Morale, non plus que

(1) M. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch — Römischen philosophie, 1re moitié de la seconde section de la seconde partie, Berlin 1853, allemand, p. 106 et 122, note.

dans la Métaphysique. On comprend très-bien qu'on en tienne compte si la Morale à Eudème paraît authentique. Mais quand elle ne le paraît pas, à quoi bon introduire un élément si nouveau et si essentiel dans le système d'Aristote? Sans doute, il serait à désirer que cette noble croyance ne manquât point au philosophe, pas plus qu'elle n'a manqué à Platon, son maître, et à Socrate. Mais il est assez délicat de la lui prêter, s'il ne l'a point eue. Je serais donc porté à supposer que pour M. Brandis, la question n'est point encore tout à fait tranchée, malgré les ingénieuses recherches de M. L. Spengel; et que, conservant des doutes sur l'auteur véritable de la Morale à Eudème, il a quelque peine à l'exclure du trésor aristotélique. Il ne suffirait pas, pour l'y comprendre, qu'elle fût la rédaction d'un disciple intelligent; car à ce titre, elle ne pourrait servir qu'à l'histoire du Péripatétisme, et non point à l'exposition de la doctrine personnelle d'Aristote. Si on l'y comprend, c'est qu'il n'est pas très-sûr qu'elle ne soit point d'Aristote lui-même.

Voici donc, en résumant tous les travaux que je viens de passer en revue, où en est arrivée la question selon les plus récents critiques :

1° Sans parler de la Morale à Nicomaque, sur l'authenticité de laquelle il n'est plus guère permis d'élever des doutes, la Morale à Eudème est d'Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote, qui balança le choix du maître avec Théophraste pour la direction de l'Ecole après lui.

2° Des trois livres communs, deux au moins appartiennent originairement à la Morale d'Eudème; et de là, ils ont été transportés, on ne sait par qui, dans la Morale à Nicomaque.

3° La Grande Morale n'est ni d'Aristote, ni d'Eudème ; elle est d'une main et d'une époque inconnues.

4° Les trois ouvrages reproduisent exactement, sauf quelques nuances, la doctrine Morale d'Aristote ; et personne ne propose d'en exclure un seul, même la Grande Morale, de la collection aristotélique.

J'avoue que ces solutions, malgré les autorités qui les appuient, ne me semblent pas toutes très-démontrées, et que j'ai la plus grande peine à les admettre, sans en avoir d'ailleurs de plus acceptables à y substituer.

Je ne puis pas comprendre comment un disciple d'Aristote, qu'on suppose le plus docile et le plus dévoué, a pu faire, en son nom personnel, un ouvrage du genre de celui qu'on appelle la Morale à Eudème. Je n'y vois aucune utilité ; et malgré les mérites qu'on prétend y découvrir, je me demande encore quel en a pu être l'objet. On conçoit fort bien qu'un élève, même très-distingué, en rédigeant les leçons du maître, et tout en s'efforçant de rester un fidèle écho, y ajoute quelque chose, et de son style, et même de ses idées propres. Avec quelque sincérité qu'on veuille s'astreindre à reproduire la pensée d'autrui, on ne peut pas se dépouiller entièrement de la sienne ; et on la laisse percer même sans le vouloir, ou plutôt, tout en ne le voulant pas. Si l'on nous donnait la Morale à Eudème pour une rédaction de ce genre, ainsi que paraît le supposer M. Ritter et même Schleiermacher [1], on pourrait ne point repousser cette

(1) C'est l'opinion que lui prête M. Bœckh dans son Philolaüs, p. 186. Selon lui, Schleiermacher aurait pris la Morale à Eudème pour la rédaction d'un des auditeurs d'Aristote. Voir une note de M. Spengel, p. 443, des Mémoires de l'Académie des Sciences de Munich, tom. 3.

hypothèse. Mais supposer qu'un disciple a pris l'œuvre du maître pour la suivre d'un bout à l'autre servilement, et pour en reproduire souvent même les expressions; et ajouter que cet imitateur veut ensuite se faire passer pour un auteur original, et qu'il met son nom au frontispice de l'ouvrage dont pas une pensée, pour ainsi dire, ne lui appartient en propre, c'est là une hypothèse bien peu vraisemblable. Encore, si c'était un commentaire que la Morale à Eudème, on pourrait ne pas repousser cette supposition. La paraphrase qui nous reste sous le nom d'Andronicus de Rhodes, pourrait nous offrir un spécimen de cette espèce de travail, assez utile, et qui du moins n'élève aucune prétention à l'originalité. Mais loin de là, dans toute son allure, la Morale à Eudème, à ce qu'on suppose, vise à être une œuvre indépendante; elle ne veut point être une copie.

On allègue, il est vrai, que cette méthode étrange était celle d'Eudème; et l'on s'appuie, pour le prouver, sur les témoignages d'Alexandre d'Aphrodisée et surtout de Simplicius. Ils avaient l'un et l'autre les ouvrages d'Eudème; ils citent ses Analytiques et sa Physique, comme ils citent les Analytiques et la Physique d'Aristote. Il semble bien résulter de la discussion de Simplicius, que la Physique d'Eudème se rapprochait beaucoup de celle de son maître, et que dans certaines parties, elle n'en était que la paraphrase [1]. Mais Simplicius ne dit pas que cette manière de composer se retrouvât dans tout le cours de l'ouvrage, et encore bien moins qu'elle fût habituelle à Eudème. Il

(1) Voir le commentaire de Simplicius, sur la Physique d'Aristote, fol. 279, *a*, cité par M. Brandis, *Scholia in Aristotelem*, p. 431, *a*, 7.

paraît même vouloir dire tout le contraire, puisque, quand Eudème ne fait que reproduire Aristote, il a grand soin de le remarquer [1]. Il est donc probable qu'il ne le reproduit pas toujours. Mais la Morale à Eudème, si elle n'est pas une paraphrase, n'est-elle qu'une reproduction ?

D'un autre côté, n'est-il pas plus singulier encore, comme le supposent M. Fischer et M. Fritzsch, qu'un disciple si humble n'ait pris cette apparence que pour corriger et même contredire son maître ? Quel rôle lui fait-on jouer ? Et quel nom donner à cette hypocrisie, qui cache une sorte de trahison ? Si le fait était historique, il faudrait bien l'accepter, sauf à le condamner. Mais, pourquoi l'inventer à plaisir, par une hypothèse qui n'est pas suffisamment justifiée ? Si, de plus, on prête à Eudème des sentiments de religion et de piété, qu'il oppose aux doctrines moins sages de son maître, comment a-t-il pu se faire l'apôtre du plaisir, et défendre une théorie que l'impiété seule de l'Épicuréisme a pu soutenir ? Cette discussion du sixième livre de la Morale à Eudème, qui choque si vivement dans le septième de la Morale à Nicomaque, est rendue formellement au disciple, parce qu'elle contredit le système du maître, à ce qu'on prétend. Mais ne contredit-elle pas davantage encore le système qu'on prête à Eudème ? Et faire du plaisir le souverain bien, convient-il à une âme qu'on suppose animée d'une piété si élevée et si intelligente ?

On transfère encore à la Morale à Eudème deux des livres communs, plus un chapitre qu'on laisse à Eudème,

(1) Simplicius, sur la Physique d'Aristote, fol. 124, et M. Brandis, *Scholia in Aristotelem*, p. 370, *b*, 25.

parce qu'il semble au-dessous du génie d'Aristote. Si, par la restitution de ces deux livres, on rendait à l'ouvrage une régularité parfaite, qui lui manquerait sans eux, on pourrait excuser cette hardiesse justifiée par la convenance et le succès. Mais il n'en est rien. Même avec ces deux livres de plus, la Morale à Eudème n'en reste pas moins une œuvre inachevée. Le désordre qui règne dans les derniers chapitres est tel qu'ils sont presque inintelligibles, et que les copistes de l'antiquité en ont fait plus d'une fois un livre séparé, afin de bien indiquer que ces chapitres ne tiennent point à ce qui les précède. Ce désordre est-il corrigé? Ces obscurités inextricables sont-elles dissipées? Pas le moins du monde. Mais à côté de ce prétendu avantage que l'on gagne, il faut voir aussi les pertes que l'on fait. La Morale à Nicomaque n'est pas d'une régularité irréprochable avec ces deux livres, il faut en convenir. Mais sans eux, qu'est-elle? Et peut-on concevoir le système de Morale d'Aristote sans les théories du sixième et du septième livres? Comment croire qu'il n'aurait rien dit ni des vertus intellectuelles ni de l'intempérance, puisqu'on veut bien lui laisser la théorie de la justice? Mais ces deux livres, répond-on, manquaient à la Morale à Nicomaque; on les a suppléés par la Morale à Eudème. C'est là une hypothèse; et puisque l'antiquité nous atteste que c'est, au contraire, de la Morale à Nicomaque qu'ils ont été suppléés dans la Morale à Eudème, pourquoi ne point accepter ce témoignage, qui a du moins pour lui la vraisemblance d'une autorité grave et même celle de la logique?

Afin qu'on en juge plus aisément, voici l'ordonnance générale de la Morale à Nicomaque.

Aristote établit d'abord que le mobile de toutes les actions de l'homme, c'est le bien. Puis, déviant un peu de cette solide et noble doctrine, il trouve que le bien suprême, pour nous, c'est le bonheur. La politique étant la science qui procure le bien et le bonheur à un plus grand nombre d'êtres humains, elle est la plus haute des sciences, la science architectonique, comme il dit; et la morale n'est qu'un préliminaire à la politique. C'est donc presqu'un traité de politique qu'Aristote va faire (Morale à Nicomaque, I, 1, § 13), en ne cherchant d'ailleurs dans ces matières difficiles que le degré de précision qu'elles comportent naturellement. Il se demande en premier lieu quelle est la notion qu'on doit se faire du bien, que poursuit l'homme et que lui enseigne la Morale; et l'on croit entendre Aristote lui-même parler, lorsque attaquant la théorie des Idées de son maître, il s'en sépare non sans regret, parce que, dit-il : « C'est un devoir sacré de » préférer la vérité à ses amis même les plus chers et les » plus respectés (Morale à Nicomaque, I, 3, § 1). » Il évitera donc ces recherches sublimes, mais inutiles; et pour connaître le bien, il s'en tiendra aux faits les plus évidents et les plus pratiques, que lui offrent l'expérience et la vie de chaque jour. C'est le bonheur qui est le bien de l'homme, puisque le bonheur est la fin et le but de tous ses actes. Mais pour savoir au juste ce qu'est le bonheur, il faut savoir d'abord ce qu'est l'œuvre spéciale de l'homme, et en quelque sorte son privilége. De là ce grand principe que l'objet de la vie humaine, et par suite le bonheur, est l'activité de l'âme dirigée par la vertu (Morale à Nicomaque, I, 4, § 14). Mais Aristote, conséquent à lui-même, si ce n'est très-fidèle à la vérité, veut,

à côté de la vertu, placer l'accessoire, indispensable dans une certaine mesure, des biens extérieurs (Morale à Nicomaque, I, 6, § 14, et 8, § 10). Néanmoins, pour bien comprendre ce qu'est le bonheur, il faut étudier la vertu qui le donne ; et cette étude intéresse l'homme d'État au moins autant que le philosophe. Comme il y a deux parties dans l'âme humaine, l'une qui est douée de raison, et l'autre qui, sans avoir la raison, peut cependant y obéir, il y aura deux ordres de vertus principales, les vertus intellectuelles et les vertus morales (Morale à Nicomaque, I, 11, § 20).

Tel est le premier livre de la Morale à Nicomaque. Il est facile de voir que tous les fondements du système y sont jetés ; et le reste ne sera que l'édifice qu'ils supportent : subordination de la morale à la politique ; notion du bien confondue avec celle du bonheur, qui ne peut se passer de certains biens matériels ; division de la vertu en deux grandes classes, qu'il faudra l'une et l'autre étudier.

Le second livre contient une analyse un peu plus précise de la vertu. La vertu ne se forme guère que par l'habitude ; la nature ne nous en a donné que les germes ; ce sont les habitudes, les mœurs, qui les développent. De là, l'importance capitale de contracter de bonnes habitudes dès l'enfance (Morale à Nicomaque, liv. II, ch. 1, § 7). Comme dans la morale, il s'agit avant tout de pratique et non point de théorie, on peut voir que tout se perd dans la vie morale par l'excès, soit en trop soit en moins. La vertu est donc en général, si ce n'est toujours, une sorte de milieu entre deux extrêmes, qui ne sont pas sans exception également blâmables, mais qu'il faut sans exception également éviter, si l'on tient à rester dans le

vrai et dans le bien (Morale à Nicomaque, II, 2, § 6). Pour juger jusqu'à quel point on est vertueux, un critérium assuré, c'est de connaître jusqu'à quel point les actes de vertu nous causent du plaisir ou de la peine. Le plaisir et la douleur sont les deux limites entre lesquelles se déploie toute la vie morale de l'homme. C'est dans la mesure de ces deux sentiments que consiste ou la sagesse ou le vice (Morale à Nicomaque, II, 3, § 1). Pour qu'un acte soit réellement vertueux, trois conditions sont requises : le savoir, la volonté et la constance. Il va sans dire que les deux dernières sont les plus importantes ; car en morale il est assez indifférent de savoir ce qu'on doit faire, si de fait on n'agit point (Morale à Nicomaque, II, 4, § 3). Ainsi, en soi, la vertu est en général un milieu (Morale à Nicomaque, II, 5, § 18) ; mais prise relativement au bien et à la perfection, c'est un sommet auquel il nous est bien rarement donné d'atteindre.

Après ces généralités, le philosophe entre dans quelques détails sur les vertus particulières ; et il poursuit l'application de ses principes, se proposant de les retrouver et dans l'analyse de la justice et dans celle des vertus intellectuelles (Morale à Nicomaque, II, 6, § 17). Mais auparavant, il insiste, tant au nom de la morale que de la législation politique, sur le rôle de la volonté et son intervention dans la vertu. Il démontre sans peine qu'il n'y a d'acte vraiment vertueux que l'acte volontaire, le seul qui tombe sous la loi morale et sous la loi civile. Il ne nomme pas la liberté de son propre nom. Mais partout il la suppose et l'affirme sans la moindre hésitation (Morale à Nicomaque, liv. III, ch. 1 à 6). Une fois satisfait sur ce point essentiel, que Platon peut-être avait un peu obscurci, il

passe à l'examen particulier des vertus; et il étudie successivement le courage et la tempérance dans la fin du troisième livre; la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la noble ambition, la douceur, l'amabilité, la franchise, etc., dans le quatrième; la justice, dans le cinquième tout entier.

C'est à la fin de ce cinquième livre que se trouve discutée la question de savoir jusqu'à quel point on peut être injuste envers soi-même. M. Fischer et M. Fritzsch ont jugé cette discussion trop peu digne d'Aristote, et ils l'ont renvoyée à Eudème. C'est être bien sévère. Je ne dis pas que tous les détails en soient également satisfaisants; et j'avoue qu'il y en a quelques-uns que je voudrais en retrancher, soit parce qu'ils surabondent, soit parce qu'ils sont obscurs. Mais d'abord cette discussion, bien ou mal placée, bien ou mal développée, est annoncée formellement dans ce qui précède. Au chapitre IX, § 8, l'auteur, qui est bien Aristote ici, à moins qu'on ne suppose une interpolation, se réserve de la traiter; et je regretterais beaucoup pour ma part qu'il n'eût pas tenu sa promesse. Tout en reconnaissant les défauts, je sens aussi les beautés; la réprobation du suicide, et la confirmation de cette forte maxime, qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre, me semblent des théories tout à fait dignes du philosophe. Platon, sans doute, les avait exposées avant lui. Mais il serait fâcheux que la Morale d'Aristote ne les eût point reproduites; et c'est une lacune assez grave qu'on lui impose, en la mutilant de ce chapitre, qui, malgré quelque confusion, n'en est pas moins au niveau de tous les autres.

La théorie des vertus morales étant achevée, Aris-

tote complète le cadre qu'il s'est tracé lui-même par la théorie des vertus intellectuelles. Elle remplit le sixième livre. Ici encore, la critique impitoyable des deux savants allemands refuse ce livre tout entier, si indispensable pourtant, au génie d'Aristote. Selon eux, il est également d'Eudème ; et c'est de son ouvrage qu'on l'a transporté dans celui de son maître. Pour moi, je crois précisément tout le contraire. Ce livre, avec les théories qu'il renferme, est absolument nécessaire pour compléter l'ordre des idées; il a été annoncé dans vingt passages différents, tous plus formels les uns que les autres ; et, sans trouver que les pensées s'y suivent aussi régulièrement que je le désirerais, je vois les motifs les plus sérieux pour le conserver dans la Morale à Nicomaque ; je trouve très-légers ceux qu'on allègue pour l'en exclure. J'y reviendrai du reste plus loin. Pour le moment, tout ce que je tiens à bien constater, c'est que dans la Morale à Nicomaque, ce livre a sa place nettement marquée.

Il serait difficile d'être aussi affirmatif en ce qui concerne le septième livre, qui renferme une longue et confuse discussion sur l'intempérance, et cette discussion du plaisir, qui fait double emploi, et qui est à certains égards en opposition avec celle du dixième livre. Ces deux théories, dont l'une tient les dix premiers chapitres, et l'autre, les trois derniers du septième livre, ne se rattachent directement ni à ce qui les précède, ni à ce qui les suit. Le seul lien qu'on y puisse découvrir, c'est un certain nombre de références qui rappellent les livres antérieurs. Examinées en elles-mêmes, ces théories, malgré leurs imperfections, sont en général conformes à la manière d'Aristote. Je ne doute pas de leur authenti-

cité; mais je les trouve déplacées, sans pouvoir dire d'ailleurs à quelle autre place je voudrais les mettre. La discussion sur le plaisir annonce, en finissant, la théorie de l'amitié dont elle est suivie.

Cette grande et admirable discussion de l'amitié, si solide et si vaste, si délicate et si profonde tout ensemble, remplit deux livres entiers, les huitième et neuvième. Personne n'a douté qu'elle ne fût d'Aristote; et cependant, si l'on voulait, on pourrait élever contre ces deux livres quelques objections analogues à celles qui peuvent atteindre le septième. Cette théorie de l'amitié, toute belle qu'elle est, ne tient pas essentiellement au plan de l'ouvrage. Elle figure très-bien sans doute dans un traité de morale; mais celui qu'a conçu Aristote ne l'exigeait point, surtout avec des développements aussi considérables. Mais est-ce là, je le demande, une raison suffisante pour l'enlever de la Morale à Nicomaque? L'empreinte aristotélique y est évidente, j'en conviens. Mais le septième livre tout mal placé qu'il est, porte aussi la marque du philosophe, qui, seulement, y est peut-être moins bien inspiré qu'ailleurs.

Le dixième livre renferme deux ordres d'idées distinctes, qui se rapportent bien à toutes les théories antérieures : ce sont des considérations générales sur le plaisir et sur le bonheur. Aristote cherche à démontrer que le plaisir, sans devoir être proscrit de la vie humaine, n'en est pas la fin véritable; et que le bonheur suprême consiste encore moins dans les actes de la vertu que dans les contemplations de l'esprit. Ce sont là des pensées qu'il avait précédemment indiquées, et sur lesquelles il croit devoir revenir en terminant son Traité de Morale,

et avant de passer à la Politique, que ce traité prépare et qui en est l'achèvement.

Telle est l'ordonnance de la Morale à Nicomaque, un des plus beaux monuments qu'ait élevés la philosophie à la science morale. Cette ordonnance est fort simple, très-claire, et sauf quelques parties mal jointes, elle est même plus régulière qu'aucune des œuvres aristotéliques. Elle commence, et elle finit, par des théories qui se tiennent étroitement entr'elles. Les intervalles sont généralement bien remplis; et les lacunes sont assez peu frappantes, pour qu'on puisse n'en tenir aucun compte, comme l'a fait l'antiquité tout entière.

En regard de cette analyse de la Morale à Nicomaque, plaçons celle de la Morale à Eudème ; et nous verrons si, de cette comparaison on peut tirer quelques inductions décisives sur l'attribution légitime des livres controversés. On ne s'attend pas d'ailleurs à trouver ici de grandes différences, puisque la Morale à Eudème n'est le plus souvent qu'une imitation de la Morale à Nicomaque, quand elle n'en est point une reproduction identique.

Le début est peut-être le point où elles s'éloignent le plus l'une de l'autre [1]. Ce n'est plus du bien qu'il s'agit, c'est exclusivement du bonheur ; et ce caractère particulier restera celui de tout le traité, comparé à la Morale à Nicomaque. M. Fritzsch a eu raison d'appuyer sur cette considération, qui est importante, sans d'ailleurs entrai-

(1) Schleiermacher trouve avec raison que le commencement de la Morale à Eudème n'est pas du tout dans la manière d'Aristote, tom. III de la philosophie, dans les Œuvres complètes, p. 319.

ner toutes les conséquences qu'il a cru y voir. Les sept premiers chapitres tout entiers sont consacrés à l'analyse plus ou moins exacte de la notion du bonheur ; et c'est seulement à la suite que vient celle de la notion du bien, avec la réfutation ordinaire de la théorie platonicienne des Idées.

Le second livre commence par la définition générale de la vertu, et il est employé dans toute son étendue à cette analyse approfondie. La doctrine est au fond la même que dans la Morale à Nicomaque. Mais on insiste peut-être davantage sur la grandeur de l'homme qui, seul parmi les êtres, a le privilége de pouvoir être vertueux, et sur le rôle essentiel que joue la volonté dans la vertu. La liberté, qu'on ne nomme pas plus que dans le premier ouvrage du nom qui lui est propre, est étudiée avec un très-grand soin, si ce n'est avec beaucoup d'ordre et d'exactitude, sous ses faces principales. L'homme y est considéré comme une cause libre et volontaire, sans que d'ailleurs on aille jusqu'à le rendre responsable, tout évidente que cette conséquence puisse être.

Le courage, la tempérance, la douceur, la libéralité, la grandeur d'âme, la magnificence et quelques autres vertus, qui remplissaient la fin du livre III et le livre IV de la Morale à Nicomaque, ne remplissent ici que le livre III tout seul. L'ordre dans lequel ces vertus sont traitées est un peu différent. Mais les idées restent tout à fait les mêmes.

Dans les trois livres suivants, l'identité est absolue. Les livres IV, V et VI de la Morale à Eudème ne sont que les livres V, VI et VII de la Morale à Nicomaque, transportés de l'une à l'autre, et comprenant, comme on se le rappelle,

la théorie de la justice, celle des vertus intellectuelles, qui ne peut pas plus manquer à ce second ouvrage qu'au premier, et celle de l'intempérance suivie de la discussion sur le plaisir.

Le septième et dernier livre contient toute la théorie de l'amitié. Seulement, comme la fin de ce livre est tout à fait bouleversée, et que les chapitres qui le terminent se suivent sans que les idées se tiennent, et même quelquefois sans que les phrases soient achevées et correctes, il y a des copistes qui ont pris le parti de faire des chapitres 13, 14 et 15 un livre séparé, qui s'appelle le huitième. Mais cet expédient tout matériel ne remédie à rien. Le sujet traité dans le chapitre 13, qui devient le premier du livre VIII, ne tient pas plus au quatorzième, qui devient le second, qu'il ne tenait au chapitre 12 du septième livre. On y débat, au milieu d'une obscurité, que rien ne peut éclaircir, la question fort imprévue de l'usage des choses, qui peut être direct ou indirect, naturel ou contre nature. Puis, dans le chapitre 14, on revient à une question morale, qui est de savoir jusqu'à quel point le hasard peut être considéré comme la cause du bonheur. Enfin, on termine, dans le chapitre quinzième, par la théorie de la beauté et de la perfection morales, qui porte ce cachet de piété religieuse que j'ai déjà signalé. C'est là, sans aucun doute, une fin très-convenable d'un traité de Morale. Mais rien n'indique dans le texte que ce soit l'intention formelle de l'auteur de terminer ici son œuvre, et il ne le dit point en propres termes, comme il arrive si souvent qu'Aristote le fait dans plusieurs de ses ouvrages, et notamment dans la Morale à Nicomaque.

Il faut reconnaître d'ailleurs que ces deux derniers cha-

pitres de la Morale à Eudème, répondent dans une certaine mesure à la dernière partie du livre X de la Morale à Nicomaque, quoiqu'ils aient beaucoup moins de grandeur. Ils reproduisent si ce n'est tout à fait les mêmes idées, du moins les mêmes intentions. De part et d'autre, on achève la Morale par des considérations générales sur le bonheur et sur le but suprême de la vie humaine, placé, ici, dans des occupations spéculatives de l'esprit, et là, dans les constantes pratiques d'une piété sincère.

Sur ce point, la Grande Morale que Schleiermacher admirait tant, doit paraître bien loin des deux autres. Les pensées correspondantes s'y trouvent, il est vrai; mais elles ne terminent point le traité comme dans la Morale à Eudème, comme dans la Morale à Nicomaque. Elles y occupent les chapitres 11 et 12, tandis qu'après ceux-là viennent encore sept chapitres, qui traitent de l'amitié, dont la théorie d'ailleurs reste inachevée.

C'est là certainement un défaut très-grave dans la composition de ce troisième traité, qu'on nomme la Grande Morale. Ce n'est pas le seul.

La Grande Morale, dans son début, se rapproche beaucoup plus, malgré qu'on en ait dit, de la Morale à Nicomaque que de la Morale à Eudème. Comme la première, elle s'occupe d'abord du bien, et n'arrive qu'ensuite à la théorie du bonheur. Elle ne parle pas des vertus intellectuelles, comme les deux autres Morales. Mais si elle ne reproduit point cette dénomination, elle n'en décrit pas moins toutes les vertus que ce nom désigne spécialement dans la théorie aristotélique; et elle les rapporte aussi à cette partie de l'âme qui est douée de raison, tandis que les vertus morales appartiennent plus

spécialement à cette partie de l'âme qui ne possède pas la raison en propre, et qui ne fait qu'y obéir. Elle insiste peut-être plus encore que la Morale à Eudème sur la théorie de la liberté. Après avoir consacré les 18 premiers chapitres à ces considérations générales, elle procède à l'analyse des vertus particulières, qu'elle range comme elles sont rangées dans la Morale à Nicomaque. Ces analyses s'étendent jusqu'au chapitre 31, où il est traité de la justice ; et dans le chapitre 32, il est question de la droite raison, qui correspond évidemment aux vertus intellectuelles des deux autres Morales.

Voilà pour le premier livre.

Avec le second, recommence l'analyse irrégulière et confuse de diverses vertus soit intellectuelles, soit morales. Cette analyse tient les sept premiers chapitres. Le huitième chapitre est donné à l'étude de l'intempérance, et le neuvième à celle du plaisir ; ce qui se rapporte à l'ordre de ces deux théories dans le livre VII de la morale à Nicomaque, livre VI de la Morale à Eudème. Le chapitre 10 renferme des réflexions souvent obscures sur la fortune, où le hasard tient tant de place ; et enfin ce livre se termine par les théories sur l'amitié que je rappelais tout à l'heure, et qui restent suspendues également.

Vraiment, en se remettant sous les yeux ce plan général de la Grande Morale, et en se rappelant bien d'autres taches que la lecture la plus superficielle suffit à révéler dans le style, on reste confondu d'étonnement qu'un esprit, comme celui de Schleiermacher, ait pu s'y tromper, et accorder à cette œuvre si imparfaite et si mesquine, une supériorité que rien ne justifie et que tout dément d'un bout à l'autre.

La comparaison qui précède, toute succinte qu'elle est, suffit, ce semble, pour juger très-nettement les rapports des trois Morales entr'elles, et pour apprécier leur valeur respective. La Morale à Nicomaque est l'ouvrage original d'Aristote ; la Morale à Eudème en est une rédaction, qui, malgré des défauts, a encore sa valeur ; la Grande Morale n'est qu'un extrait assez peu remarquable, fait sur les deux autres ouvrages.

Les trois livres communs doivent avoir appartenu originairement à la Morale à Nicomaque, qui ne peut s'en passer ; et c'est de là qu'on les a transportés dans la seconde rédaction, qui n'a pas continué pour ces livres le travail assez ingrat, qu'elle avait fait sur le reste, et qu'elle recommence avec le septième.

Telles seraient à peu près les conclusions auxquelles je me bornerais pour ma part, et qui ressortiraient, assez certaines dans leur généralité, de l'examen étendu que je viens de faire. Mais il y a contre elles quelques arguments spéciaux qu'il faut réfuter un à un avant de pouvoir être fixé définitivement. Je les emprunte à M. Fischer pour y répondre, bien qu'ils n'aient pas grande force.

Je commence par la double dissertation sur le plaisir au septième livre de la Morale à Nicomaque, et au dixième. M. Fischer s'appuie sur les passages suivants pour prouver que ces deux théories se contredisent, et que par conséquent elles ne peuvent être du même auteur.

Livre VII, chapitre 12, § 2 de la Morale à Nicomaque : « Il est très-possible qu'il y ait un certain plaisir qui soit » le bien suprême, bien qu'il y ait plus d'un plaisir qui » soit mauvais. »

Même livre, même chapitre, § 6 : « Si tous les êtres,

» les animaux comme les hommes, recherchent le plaisir, » cela pourrait bien prouver que le plaisir est en un cer- » tain sens le bien suprême. »

Voilà ce qui est dit au septième livre, et l'on voit que la pensée n'est pas très-formellement exprimée. Elle incline à faire du plaisir le bien suprême, plutôt qu'elle ne lui donne en termes exprès cette première place parmi tous les biens.

Maintenant voici dans le dixième livre la phrase qui frappe le plus M. Fischer, et qu'il oppose aux précédentes :

Morale à Nicomaque, livre X, ch. 2, § 18 : « On doit » reconnaître maintenant, je le suppose, dit Aristote » après une longue discussion contre la théorie d'Eu- » doxe, que le plaisir n'est pas le souverain bien et que » tout plaisir n'est pas désirable, etc. »

L'opposition entre ces théories est réelle, on doit en convenir. Mais elle n'est pas aussi frappante qu'on l'a dit ; et au lieu de les attribuer à deux auteurs différents, il ne serait pas du tout impossible de les rapporter, comme l'insinue aussi M. Spengel, à un seul auteur qui serait Aristote, dont la pensée aurait bien pu vaciller et se modifier sur ce grand sujet. Ses disciples auraient conservé la double rédaction ; et voilà comment deux rédactions se seraient retrouvées dans les papiers du maître, bien qu'il eût changé d'avis, et que d'une doctrine un peu relâchée, il fût arrivé à une autre plus sévère et plus vraie.

Ce qui pourrait donner quelque poids à cette dernière conjecture, c'est que, dans le catalogue de Diogène, ainsi que je l'ai remarqué plus haut, il est question deux fois

d'un Traité sur le plaisir, en un livre. Cette double indication est peut-être une inadvertance du compilateur qui se répète. Mais c'est peut-être aussi la trace du double travail auquel Aristote se serait livré, et qui serait demeuré compris dans ses œuvres.

Mais M. Fischer, qui s'exagère la différence des deux doctrines, va plus loin, on se le rappelle ; et comme la dissertation sur le plaisir tient étroitement, selon lui, à tout ce qui la précède dans le septième livre de la Morale à Nicomaque, il adjuge ce livre entier à Eudème. Par suite, comme il n'y a point à ses yeux de solution de continuité entre le septième et le sixième, non plus qu'entre le sixième et le cinquième, il pousse jusqu'à ce dernier ; et la solution de continuité qu'il cherche pour isoler la Morale à Eudème et la Morale à Nicomaque, lui apparaît à la fin du cinquième livre, dans ce chapitre où est traitée la question de savoir jusqu'à quel point on peut être injuste envers soi-même. C'est là qu'il faut trancher dans les deux ouvrages, et faire la part d'Aristote et celle d'Eudème.

Morale à Nicomaque, livre V, ch. 9, § 6, (1136, *b*, 6, édit. de Berlin), il est dit : « On peut donc éprouver du » dommage par sa volonté propre, et souffrir même » volontairement des choses injustes. Mais personne ne » se fait à lui-même d'injustice réelle, ni d'injure vo- » lontaire. » Un peu plus loin dans ce même livre, ch. 11, § 3, (1138, *a*, 12), on répète cette pensée en termes presque identiques, à propos du suicide : « S'il » souffre, c'est volontairement ; mais personne ne se fait » volontairement une injustice. » Cette répétition semble à M. Fischer tellement injustifiable, qu'il n'ose même pas

supposer qu'Eudème en fût capable; et il en conclut que le neuvième et le onzième chapitre de ce cinquième livre ne peuvent être de la même main. Il reconnaît toutefois lui-même que cette discussion toute puérile, toute confuse qu'elle peut être, se rattache par de nombreuses références à ce qui la précède. D'abord, elle commence elle-même par ces mots (Livre V de la Morale à Nicomaque, ch. 12, § 1, 1138, *a*, 4) : « On voit encore » d'après ce que nous venons de dire, si l'on peut ou non » être injuste et coupable envers soi-même. » De plus, dans le ch. 9, § 4, (1136, *a*, 34), cette question est annoncée : « C'est une question que l'on a élevée afin de » savoir si l'on peut être injuste et coupable envers soi-» même. » Un peu plus bas, ch. 9, § 8, (1136, *b*, 15), il est dit encore : « Des questions que nous nous étions » posées, il nous en reste encore deux à discuter, et les » voici : c'est d'abord de savoir qui a tort ou de celui qui » donne à quelqu'un plus qu'il ne mérite, ou de celui qui » reçoit plus qu'il ne lui est dû; et en second lieu, si » l'on peut se faire un tort à soi-même et être injuste » envers soi. » La première de ces deux questions est traitée dans le reste du chapitre neuvième, avec une autre discussion complémentaire dans le chapitre dixième sur l'honnêteté, supérieure à la justice elle-même; et la seconde est traitée tout au long, si ce n'est très-clairement, dans le ch. 12.

Il semble donc tout à fait impossible de partager l'opinion de M. Fischer. Le chapitre 12 annoncé dès le chapitre 9, ne peut être détaché du reste de la Morale à Nicomaque, dont il est digne d'ailleurs, sauf quelques taches. Il complète assez bien, quoique un peu longuement, cette

grande théorie de la justice où personne ne méconnaît le cachet du maître.

Du dernier chapitre du livre V, je passe au livre VI tout entier, et je ne le trouve pas moins indispensable, puisqu'il renferme la théorie des vertus intellectuelles. Je trouve encore, comme je l'ai déjà dit plus haut, que les deux théories qui remplissent le septième livre, y sont assez mal placées. Mais je ne vois aucun motif sérieux de les contester à Aristote.

En un mot, je repousse tout le système de M. Fischer, et je ne trouve pas qu'il ait en rien réfuté celui de M. Spengel, qui laisse les trois livres controversés, sauf peut-être la première théorie du plaisir, dans la Morale à Nicomaque, dont ils ont fait primitivement partie.

Mais il est temps de clore cette longue dissertation; et voici les points que je regarde comme établis, d'après tout ce qui précède :

La Morale à Nicomaque est d'Aristote, et il n'y a point à tenir compte des doutes trop peu justifiés de Cicéron;

Cet ouvrage, tout admirable qu'il est à bien des égards, offre des irrégularités de composition assez graves, comme tant d'autres ouvrages sortis de la même main, très-puissante mais peu soigneuse;

Les trois livres communs qu'on a voulu restituer, en tout ou en partie, à la Morale à Eudème, appartiennent légitimement à la Morale à Nicomaque. D'abord, la théorie de la justice, au cinquième livre, est de la main d'Aristote, personne ne le conteste; et la dernière partie de ce livre, bien qu'elle ne soit peut-être pas aussi solide que le reste, ne doit pas en être exclue. Le sixième livre doit

encore bien moins être enlevé de la Morale à Nicomaque. La théorie des vertus intellectuelles n'y peut manquer ; et à moins des témoignages les plus formels qui attesteraient le contraire, on doit admettre qu'elle est une partie absolument indispensable du plan primitif. Pour le septième livre, qui renferme la théorie de l'intempérance, et la première discussion sur le plaisir, il faut, tout en y reconnaissant quelque désordre, et quelques contradictions avec le dixième livre, n'y voir que ces hésitations et ces redites trop habituelles dans les ouvrages d'Aristote, tels qu'ils les a laissés et qu'ils sont parvenus jusqu'à nous. Ces taches de composition qui sont très-réelles ne doivent pas trop nous surprendre ; et sans aller en chercher d'autres exemples, la théorie de l'amitié dont personne ne saurait contester l'authenticité, et qui remplit les deux livres VIII et IX de la Morale à Nicomaque, ne se lie point par des liens fort étroits, ni à ce qui la précède, ni à ce qui la suit.

Malgré toutes ces imperfections que je n'entends pas nier, la Morale à Nicomaque ne me paraît pas seulement un des plus précieux ouvrages d'Aristote ; elle me semble, en outre, un des plus réguliers, et dans certaines parties un des plus achevés.

Quant à la Morale à Eudème, je n'ose point affirmer qu'elle soit d'Eudème, comme l'affirment les critiques allemands. Le caractère étrange de cette œuvre, qui voudrait se donner pour originale à côté de celle d'Aristote qu'elle imite toujours, et qu'elle copie souvent, quand elle ne lui emprunte pas des livres entiers, me semble un premier motif de doute. Un second, c'est que je ne vois pas très-nettement le dessein secret qu'on a prétendu y

découvrir ; et le disciple me semble assez peu coupable de l'hostilité qu'on lui suppose gratuitement contre son maître. En troisième lieu, la Morale à Eudème, même quand on lui restitue les trois livres communs, n'est pas complète ; et il reste toujours, malgré ce remède un peu héroïque, des plaies incurables dans les derniers chapitres du septième livre, dont on a été contraint de faire un huitième pour dissimuler ces ruines. L'argument qu'on tirait du titre qui peut signifier également Morale d'Eudème, et la Morale à Eudème, n'a point de valeur ; car en l'étendant, comme on le devrait, il faudrait restituer la Morale à Nicomaque au fils d'Aristote, et croire avec Cicéron que la Morale à Nicomaque est la Morale de Nicomaque.

Je repousse donc toutes les hypothèses qu'on a faites sur l'auteur de la Morale à Eudème ; et je préfère supposer avec Schleiermacher, que j'approuve du moins en ce seul point, que cet ouvrage est une rédaction d'un des auditeurs d'Aristote, que le maître aura conservée parce qu'en effet elle n'était pas sans mérite, et qu'il aura peut-être revisée lui-même dans quelques parties. Cette hypothèse, car c'en est une, est encore la plus naturelle et peut-être la plus vraie. Elle me semble suffire à expliquer les faits mieux que toute autre. Elle rend un compte satisfaisant de divergences qu'on peut remarquer, et qui sont moins fortes qu'on ne l'a dit. Un élève intelligent, peut-être Eudème, s'écarte toujours un peu de la trace du maître, tout en voulant la suivre fidèlement ; et dans la Morale à Eudème, les écarts ne sont pas plus marqués qu'ils ne doivent l'être d'après cette supposition. Il est, en outre, plus facile d'admettre que cette rédaction, inachevée sur

d'autres points, aura été laissée imparfaite sur les théories des trois livres communs, et que, plus tard, on aura emprunté à l'œuvre magistrale de quoi combler ces lacunes tant bien que mal. Je ne crois pas qu'Aristote se soit repris à deux fois pour donner à sa morale la forme convenable. Mais il me semble facile de croire qu'un élève n'aura pas reproduit toute la parole du maître.

J'avoue de plus que prêter à Eudème l'intention d'opposer la religion et l'autorité divine à la raison humaine, me semble un assez fort anachronisme. Ce n'est pas du temps d'Aristote que ces questions étaient nées, et il faut descendre bien des siècles plus bas pour les découvrir. Si elles étaient évidemment dans la Morale à Eudème, il faudrait pousser l'hypothèse beaucoup plus loin ; et c'est une main chrétienne qu'il faudrait y reconnaître. Ce serait là une conséquence à peu près incontestable. Personne sans doute ne l'a voulu tirer ; et tout en dédaignant les témoignages antiques, ils sont trop formels pour qu'on puisse supposer que la composition de la Morale à Eudème ne soit pas antérieure au second siècle de notre ère. Mais cette difficulté heureusement n'existe pas, et c'est une simple hypothèse qui la provoque. Il n'est pas exact de dire qu'Eudème combatte au profit des idées religieuses l'autorité de la raison, telle qu'Aristote la comprend. Quelle que soit la science attentive de M. Fischer, il s'est abusé sur ce point. Il est bien vrai que la Morale à Eudème a un caractère un peu plus religieux que la Morale à Nicomaque, où cependant plus d'un passage atteste une sérieuse et solide piété. Mais aller jusqu'à prétendre qu'Eudème a voulu sur ce point essentiel rectifier les théories trop indépendantes de son maître, c'est

une conjecture dont il faut laisser toute la responsabilité à ceux qui l'ont faite, sans lui donner une portée qu'elle n'a pas.

Enfin, quant à la Grande Morale dont personne, si ce n'est Schleiermacher, ne nie l'infériorité, je la regarde aussi comme une rédaction qui a dû être faite dans le même temps, quoique par une main beaucoup moins habile, que la Morale à Eudème. La différence de style révèle une différence d'auteur, et non point une différence de siècle.

Ainsi, la Morale à Nicomaque est tout entière d'Aristote ; la Morale à Eudème et la Grande Morale sont des rédactions d'élèves de mérite inégal. Par conséquent, les trois ouvrages qui appartiennent soit au maître, soit à l'école, sont à peu près inséparables ; et l'antiquité n'a pas eu tort tout à fait de les croire d'Aristote, puisque les deux derniers reproduisent fidèlement, et même parfois éclaircissent, la pensée du premier, en la complétant.

Voilà donc, pour ma part, les conclusions définitives auxquelles je voudrais m'arrêter. Elles ne sont pas très-hardies sans doute. Mais elles me semblent encore les plus vraisemblables et les plus prudentes. Elles ont l'avantage de ne pas établir entre ces trois ouvrages une démarcation trop forte, et de respecter en partie le témoignage de l'antiquité qui les a toujours réunis. Elles rendent compte suffisamment des différences, qu'elles reconnaissent sans les exagérer. Elles n'ôtent rien à la collection aristotélique, et n'y ajoutent pas non plus, avec des éléments nouveaux, un surcroît de désordre. Elles permettent de puiser à peu près également dans les

trois ouvrages, comme le veut M. Brandis, et comme on l'a toujours fait, pour l'exposition de la Morale d'Aristote. En un mot, elles sont suffisantes et ne compromettent rien.

En publiant la Politique, voilà près de vingt ans, j'ai pu, en me fondant sur le texte même, déplacer quatre livres et remettre le monument entier dans un ordre meilleur, où il nous apparaît comme Aristote lui-même, je crois, a voulu le montrer. En étudiant la Morale, je n'ai pu trouver des motifs plausibles de décision aussi positive, et j'aime mieux ici passer pour un peu timide que de risquer une témérité.

MORALE

D'ARISTOTE

SOMMAIRES

DES CHAPITRES

DE LA

MORALE D'ARISTOTE

MORALE A NICOMAQUE

LIVRE PREMIER

THÉORIE DU BIEN ET DU BONHEUR.

CHAPITRE I. — Le bien est le but de toutes les actions de l'homme; diversité et subordination des fins que notre activité se propose. — Importance du but et du bien suprêmes. — Supériorité de la science politique qui peut seule nous les faire connaître ; du degré d'exactitude qu'on peut exiger de cette science. — La jeunesse est peu propre à l'étude de la politique.

CHAPITRE II. — Le but suprême de l'homme, de l'aveu

de tout le monde, c'est le bonheur. — Diversité des opinions sur la nature même du bonheur; on n'étudiera que les plus célèbres ou les plus spécieuses. — Différences des méthodes suivant qu'on part des principes, ou qu'on remonte aux principes. — On juge en général du bonheur par la vie qu'on mène soi-même; la recherche des plaisirs suffit au vulgaire; l'amour de la gloire est le partage des natures supérieures, ainsi que l'amour de la vertu. — Insuffisance de la vertu réduite à elle seule pour faire le bonheur; dédain de la richesse.

Chapitre III. — De l'idée générale du bonheur. — Critique du système des Idées de Platon. Objections diverses : le bien n'est pas un, puisqu'il est dans toutes les Catégories, et qu'il y a plusieurs sciences du bien; le bien en soi et le bien se confondent. — Les Pythagoriciens et Speusippe. — Distinction des biens qui sont des biens par eux-mêmes, et de ceux qui ne le sont qu'à cause d'autre chose; difficultés de cette distinction. — Le moyen le plus sûr de connaître le bien, c'est de l'étudier dans les biens particuliers que l'homme possède et emploie.

Chapitre IV. — Le bien dans chaque genre de choses est la fin en vue de laquelle se fait tout le reste. — Le bonheur est la fin dernière de tous les actes de l'homme; il est indépendant et parfait. — Le bonheur ne se comprend bien que par la connaissance de l'œuvre propre de l'homme. Cette œuvre est l'activité de l'âme dirigée par la vertu.

Chapitre V. — Imperfection inévitable de cette es-

quisse du bonheur. Le temps complètera ces théories; il ne faut pas exiger en toutes choses une égale précision. — Importance des principes.

Chapitre VI. — Justification de la définition du bonheur proposée plus haut. Pour bien se rendre compte de cette définition, il faut la rapprocher des attributs divers qu'on donne vulgairement au bonheur. — Division des biens en trois espèces : biens du corps, biens de l'âme, et biens extérieurs. — Le bonheur implique nécessairement l'activité. — L'activité réglée par la vertu est la plus haute condition du bonheur de l'homme. Toutefois les biens extérieurs complètent encore le bonheur et semblent des accessoires indispensables.

Chapitre VII. — Le bonheur n'es pas l'effet du hasard; il est à la fois un don des Dieux, et le résultat de nos efforts. Dignité du bonheur ainsi compris. Cette théorie s'accorde parfaitement avec le but que se propose la politique. — Parmi tous les êtres animés, l'homme seul peut être heureux, parce qu'il est seul capable de vertu. — On ne peut pas dire d'un homme qu'il est heureux tant qu'il vit et qu'il est exposé aux coups de la fortune. — Ressent-on encore des biens et des maux après la mort?

Chapitre VIII. — Il n'est pas besoin d'attendre la mort d'un homme pour dire qu'il est heureux; c'est la vertu qui fait le vrai bonheur; et il n'y a rien de plus assuré dans la vie humaine que la vertu. — Distinction entre les évènements de notre vie, selon qu'ils sont plus ou moins importants. — Les épreuves fortifient et

rehaussent la vertu; l'homme de bien n'est jamais misérable; sérénité du sage et constance de son caractère. — Nécessité des biens extérieurs en une certaine mesure.

CHAPITRE IX. — Le destin de nos enfants et de nos amis influe sur nous; il est même probable qu'après notre mort nous nous intéresserons encore à eux. Nature des impressions que l'on peut encore éprouver après qu'on est sorti de la vie; ces impressions doivent être très-peu vives.

CHAPITRE X. — Le bonheur ne mérite pas nos louanges: il mériterait plutôt nos respects. — Nature toujours relative et subordonnée des choses qu'on peut louer; il n'y a pas de louanges possibles pour les choses parfaites; on ne peut que les admirer. — Théorie ingénieuse d'Eudoxe sur le plaisir. — Le bonheur mérite d'autant plus notre respect, qu'il est le principe et la cause des biens que nous désirons en cherchant à l'atteindre.

CHAPITRE XI. — Si l'on veut se rendre compte du bonheur, il faut étudier la vertu qui le donne. La vertu est l'objet principal de l'homme d'Etat. Pour bien gouverner les hommes, il faut avoir fait une étude de l'âme humaine. Limites dans lesquelles cette étude doit être renfermée. — Citation des théories que l'auteur a exposées sur l'âme dans ses ouvrages Exotériques : deux parties principales dans l'âme, l'une irraisonnable, l'autre douée de raison. Distinction dans la partie irraisonnable d'une partie purement animale et végétative, et d'une partie qui, sans avoir la raison, peut du moins obéir à la

raison. — Division des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales.

LIVRE DEUXIÈME.

THÉORIE DE LA VERTU.

CHAPITRE I. — De la distinction des vertus en vertus intellectuelles et vertus morales. La vertu ne se forme que par l'habitude; la nature ne nous donne que des dispositions; nous les convertissons en qualités précises et déterminées par l'emploi que nous en faisons. C'est en faisant qu'on apprend à bien faire. — Importance souveraine des habitudes; il faut en contracter de bonnes dès la plus tendre enfance.

CHAPITRE II. — Un traité de morale ne doit pas être une pure théorie; il doit être surtout pratique, quelle que soit d'ailleurs l'indécision inévitable des détails dans lesquels il doit entrer. — Nécessité de la modération; tout excès en trop ou en moins ruine la vertu et la sagesse.

CHAPITRE III. — Pour bien juger des qualités qu'on possède, il faut regarder aux sentiments de plaisir et de peine qu'on éprouve après avoir agi; l'homme de bien se plaît à bien faire; le méchant, à mal faire. — Maxime de Platon. — Immense influence du plaisir et de la peine sur

la destinée humaine et sur la vertu ; l'usage bon ou mauvais du plaisir ou de la peine distingue profondément les hommes entr'eux. — La morale et la politique doivent s'occuper surtout des plaisirs et des peines ; c'est aussi ce dont s'occupera le présent traité.

Chapitre IV. — Explication de ce principe qu'on devient vertueux en faisant des actes de vertu. — Différence entre la vertu et les arts ordinaires. Trois conditions requises pour qu'un acte soit vraiment vertueux : le savoir, la volonté, la constance. La première condition est la moins importante. — Étrange manière de la plupart des hommes de faire de la philosophie et de la vertu ; ils croient que les paroles y suffisent.

Chapitre V. — Théorie générale de la vertu. Il y a trois éléments principaux dans l'âme : les passions, les facultés et les habitudes. Définition des passions et des facultés. — Les vertus et les vices ne sont pas des passions ; ce ne sont pas davantage des facultés ; ce sont des habitudes.

Chapitre VI. — De la nature de la vertu ; elle est pour une chose quelconque la qualité qui complète et achève cette chose : vertu de l'œil, vertu du cheval. — Définition du milieu en mathématiques. Le milieu moral est plus difficile à trouver ; le milieu varie individuellement pour chacun de nous. — Excès ou défaut dans les sentiments et les actes de l'homme. — La vertu dépend de notre volonté ; elle est en général un milieu entre deux vices. l'un par excès ,l'autre par défaut. — Exceptions.

Chapitre VII. — Application des généralités qui précèdent aux cas particuliers. — Le courage, milieu entre la témérité et la lâcheté. — La tempérance, milieu entre la débauche et l'insensibilité. — La libéralité, milieu entre la prodigalité et l'avarice. — La magnificence. — La grandeur d'âme, milieu entre l'insolence et la bassesse. — L'ambition, milieu entre deux excès qui n'ont pas reçu de nom spécial. — Lacunes nombreuses que présente le langage pour exprimer toutes ces nuances diverses. — La véracité, milieu entre la fanfaronnerie et la dissimulation. — La gaîté, milieu entre la bouffonnerie et la rusticité. — L'amitié, milieu entre la flatterie et la morosité. — La modestie, l'impartialité, l'envie, la malveillance.

Chapitre VIII. — Opposition des vices extrêmes entr'eux, et à la vertu, qui tient le milieu: Opposition du milieu aux deux extrêmes. Les extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre qu'ils ne le sont du milieu, qui les sépare. — Dans certains cas, un des extrêmes se rapproche davantage du milieu, tantôt l'extrême par excès, et tantôt l'extrême par défaut. La témérité est plus près du courage que la lâcheté; au contraire, l'insensibilité est plus près de la tempérance que la débauche. — Deux causes de ces différences, l'une venant des choses, et l'autre, de nous.

Chapitre IX. — Difficulté d'être vertueux; conseils pratiques pour atteindre le milieu dans lequel consiste la vertu. Étudier les penchants naturels qu'on sent en soi et se rejeter vers l'extrême contraire; moyen de les recon-

naître; nécessité de résister au plaisir. — Insuffisance des conseils quelque précis qu'ils soient; il faut s'exercer constamment à la pratique.

LIVRE TROISIÈME,

SUITE DE LA THÉORIE DE LA VERTU. — DU COURAGE ET DE LA TEMPÉRANCE.

CHAPITRE I. — La vertu ne peut s'appliquer qu'à des actes volontaires. — Définition du volontaire et de l'involontaire. — Deux espèces de choses involontaires : par force, ou par ignorance. — Première espèce de choses involontaires. Divers exemples de choses de force majeure; actions mixtes; elles sont toujours en partie volontaires. — La mort est préférable à certaines actions : l'Alcméon d'Euripide. — Définition générale du volontaire et de l'involontaire. Le plaisir et le bien ne nous contraignent pas. S'en prendre à soi-même est souvent plus juste que de s'en prendre aux causes extérieures.

CHAPITRE II. — Suite : Seconde espèce des choses involontaires; les choses involontaires par ignorance; deux conditions : elles doivent être suivies de douleur et de repentir. — Il faut distinguer entre agir par ignorance, et agir sans savoir ce qu'on fait. — Exemples divers. — Définition de l'acte volontaire; les actions inspirées

par la passion ou le désir, ne sont pas involontaires.

CHAPITRE III. — Théorie de la préférence morale, ou intention; on ne peut la confondre ni avec le désir, ni avec la passion, ni avec la volonté, ni avec la pensée; rapports et différences de l'intention avec toutes ces choses. — La préférence morale peut se confondre avec la délibération qui précède nos résolutions.

CHAPITRE IV. — De la délibération. La délibération ne peut porter que sur les choses qui sont en notre pouvoir; il n'y a pas de délibération possible pour les choses éternelles, ni dans les sciences exactes; il n'y a de délibération que dans les choses obscures et douteuses. — La délibération porte sur les moyens qu'on doit employer, et non sur la fin qu'on désire. Elle ne concerne que les choses que nous croyons possibles. — Description de l'objet de la délibération. La préférence vient après la délibération; exemple tiré d'Homère. — Dernière définition de la préférence morale.

CHAPITRE V. — L'objet véritable de la volonté, c'est le bien : explication de cette théorie; difficultés des systèmes qui croient que l'homme poursuit le véritable bien, et de ceux qui croient qu'il ne poursuit que le bien apparent. — Avantage de l'homme vertueux; il n'y a que lui qui sache trouver le vrai dans tous les cas.

CHAPITRE VI. — La vertu et le vice sont volontaires. Réfutation d'une théorie contraire; l'exemple des législateurs, et les peines qu'ils portent dans leurs codes,

prouvent bien qu'ils croient les actions des hommes volontaires. — Réponse à quelques objections contre la théorie de la liberté. Nous disposons de nos habitudes ; c'est à nous de les régler, de peur qu'elles ne nous entraînent au mal. — Les vices du corps sont souvent volontaires comme ceux de l'âme ; et dans ce cas, ils sont aussi blâmables. — Le désir du bien n'est pas l'effet d'une disposition purement naturelle : il résulte de l'habitude, qui nous prépare à voir les choses sous un certain aspect. — Résumé de toutes les théories antérieures ; indication des théories qui vont suivre.

Chapitre VII. — Du courage : le courage est un milieu entre la peur et la témérité. — Ce qu'on craint en général, ce sont les maux. Distinction des maux ; il en est qu'on doit craindre, et d'autres qu'il faut savoir braver ; il ne faut craindre que les maux qui viennent de nous. — Le véritable courage est celui qui s'applique aux plus grands dangers et aux maux les plus redoutables ; le plus grand danger est le danger de la mort dans les combats. Beauté d'une mort glorieuse.

Chapitre VIII. — Des objets de crainte ; différences selon les individus ; règles générales qu'impose la raison ; définition du vrai courage. — Excès et défauts relatifs au courage ; les Celtes ; l'homme téméraire ; le fanfaron ; le lâche. — Rapports du courage à la témérité et à la lâcheté. — Le suicide n'est pas une preuve de courage. — Résumé.

Chapitre IX. — Espèces diverses de courage ; il y en

a cinq principales : — 1° Le courage civique : les héros d'Homère ; les soldats obéissant par crainte à leur chef ; — 2° Le courage de l'expérience : avantages des soldats aguerris ; les soldats sont souvent moins braves que les simples citoyens ; bataille d'Hermæum ; — 3° Le courage de la colère ; effets de la colère ; si elle peut réfléchir, elle devient un vrai courage ; — 4° Le courage qui vient de la confiance dans le succès ; intrépidité et sang-froid dans les dangers imprévus ; — 5° Le courage de l'ignorance ; il ne tient plus devant le vrai danger.

Chapitre X. — Le courage est toujours fort pénible, et c'est ce qui fait qu'il mérite tant d'estime. — Les athlètes. — La vertu en général exige des sacrifices et de douloureux efforts. — Fin de la théorie du courage.

Chapitre XI. — De la tempérance : elle ne s'applique qu'aux plaisirs du corps, et seulement à quelques-uns de ces plaisirs. — Il ne peut y avoir d'intempérance dans les plaisirs de la vue et de l'ouïe ; il n'y en a qu'indirectement dans ceux de l'odorat. — L'intempérance concerne plus particulièrement le sens du goût, et en général celui du toucher ; exemple de Philoxène d'Erix. — Caractère dégradant et brutal de l'intempérance ; elle ne jouit même du toucher que dans certaines parties du corps.

Chapitre XII. — Suite de la tempérance : désirs naturels et généraux ; désirs particuliers et factices. On pèche rarement en fait de désirs naturels ; on pèche le plus souvent par les passions particulières, en s'y livrant dans des conditions peu convenables. — La tempérance dans

les douleurs est plus difficile à définir que pour les plaisirs. — L'insensibilité à l'égard des plaisirs est chose très-rare, et n'a rien d'humain. — Portrait de l'homme vraiment tempérant.

CHAPITRE XIII. — Comparaison de l'intempérance et de la lâcheté ; l'intempérance paraît être plus volontaire, parce qu'elle n'est que le résultat du plaisir, que l'homme recherche naturellement. — Intempérance et désordre des enfants ; il faut que l'homme soumette ses désirs à la raison, comme l'enfant doit se soumettre aux ordres de son précepteur. — Fin de la théorie de la tempérance.

LIVRE QUATRIÈME.

ANALYSE DE DIFFÉRENTES VERTUS.

CHAPITRE I. — De la libéralité : définition de la libéralité. La prodigalité, l'avarice. Caractères généraux de la libéralité ; vertus accessoires qu'elle suppose. — La libéralité doit se mesurer à la fortune de celui qui donne. — Le libéral ne ressent pas trop vivement les pertes d'argent; il est facile en affaires. — La prodigalité est beaucoup moins blâmable que l'avarice, bien qu'elle ait quelquefois les mêmes effets. — L'avarice est incurable; nuances diverses de l'avarice.

CHAPITRE II. — De la magnificence : sa définition ; sa

différence avec la libéralité. Défaut et excès relatifs à la magnificence. — Qualités du magnifique; ses desseins; sa manière de faire les choses. — Dépenses où s'exerce plus spécialement la magnificence; dépenses publiques, dépenses privées. — Excès de magnificence: faste grossier et sans goût. — Défaut de magnificence: la mesquinerie.

Chapitre III. — De la magnanimité; définition. Les deux vices opposés, la petitesse d'âme et la vanité présomptueuse. — Le magnanime n'a jamais que l'honneur en vue; il est le plus vertueux des hommes. — Modération du magnanime dans toutes les fortunes; les avantages d'une grande position développent la magnanimité. — Hauteur et fierté du magnanime; son courage, son désintéressement, son indépendance, sa lenteur et son indolence, sa franchise, sa gravité silencieuse; ses manières personnelles. — L'homme sans grandeur d'âme. — Le sot vaniteux.

Chapitre IV. — Le juste milieu entre une ambition excessive et une complète indifférence pour la gloire, n'a pas reçu de nom spécial; il est à la magnanimité ce que la libéralité est à la magnificence. Sens équivoque du mot ambitieux, pris tantôt en bonne part et tantôt en mauvaise part. — Le juste milieu est sans nom pour beaucoup de vertus.

Chapitre V. — De la douceur, milieu entre l'irascibilité et l'indifférence. — Description de la douceur et des deux extrêmes contraires. Du caractère irascible; les

gens irascibles s'emportent vite et se calment de même ; les gens atrabilaires, tout au contraire. — Difficulté de fixer précisément les limites dans lesquelles doit se renfermer la colère.

CHAPITRE VI. — De l'esprit de société. L'homme aimable, et l'homme qui cherche trop à plaire. La disposition moyenne dans ce caractère se rapproche de l'amitié. — L'homme qui cherche à plaire doit avoir aussi de la fermeté dans certains cas et doit savoir faire de la peine quand il le faut; il sait encore traiter les gens suivant leur position. — Défauts opposés à ce caractère; la disposition moyenne en ce genre n'a pas reçu de nom spécial.

CHAPITRE VII. — De la véracité et de la franchise : elle est un milieu entre la vaine jactance, qui suppose des qualités que l'on n'a pas, et la réserve, qui rappetisse celles même qu'on a. — Caractère du véridique : il déteste le mensonge, et l'évite dans les petites choses comme dans les grandes. — Le fanfaron et le charlatan; leurs motifs divers. — Le caractère réservé ou ironique; Socrate; l'ironie, quand elle est modérée, est aimable et gracieuse.

CHAPITRE VIII. — De l'esprit de plaisanterie : l'homme de bon ton sait garder un juste milieu entre le bouffon, qui cherche toujours à faire rire, et l'homme à humeur farouche, qui ne se déride jamais. — Limites de la bonne plaisanterie : exemple de la vieille comédie et de la comédie nouvelle; règle que sait toujours se faire l'homme bien élevé. — Résumé.

CHAPITRE IX. — De la pudeur et de la honte : c'est plutôt une affection corporelle qu'une vertu ; elle ne sied bien qu'à la jeunesse ; et pourquoi. Plus tard, la honte qui consiste à rougir de ce qu'on a fait, ne peut jamais atteindre l'honnête homme, qui ne fait jamais rien de mal. — La honte indique d'ailleurs un sentiment d'honnêteté.

LIVRE CINQUIÈME.

THÉORIE DE LA JUSTICE.

CHAPITRE I. De la justice : définition. — Opposition générale des contraires, et spécialement des deux contraires, le juste et l'injuste. — Sens divers dans lesquels peut s'entendre le mot de justice. — Rapports de la justice à la légalité et à l'égalité. — La justice se rapporte surtout aux autres ; elle n'est pas purement individuelle ; c'est là ce qui établit une différence entr'elle et la vertu, avec laquelle elle se confond souvent.

CHAPITRE II. — Distinction à faire entre la justice ou l'injustice, et la vertu ou le vice. La justice est une espèce de vertu distincte de la vertu en général, comme la partie est distincte du tout. — Il faut distinguer aussi la justice ou l'injustice prise en général, de la justice ou de l'injustice dans un cas particulier. — La justice des actions est

d'ordinaire d'accord avec leur légalité. — Il faut distinguer deux espèces de justice ; justice distributive, politique et sociale; justice légale et réparatrice. Les relations des citoyens entr'eux sont de deux espèces, volontaires et involontaires.

Chapitre III. Première espèce de la justice. — La justice distributive ou politique se confond avec l'égalité. Le juste est un milieu comme l'égal. La justice suppose nécessairement quatre termes : deux personnes que l'on compare et deux choses que l'on attribue aux personnes. Mais il faut tenir compte du mérite relatif des personnes ; et c'est là le point difficile. — La justice distributive peut donc être représentée par une proportion géométrique, où les quatre termes sont entr'eux dans les rapports fixés par les mathématiciens.

Chapitre IV. — Seconde espèce de la justice : justice légale et réparatrice. La loi ne doit faire aucune acception des personnes ; elle doit tendre uniquement à rétablir l'égalité entre la perte faite par l'un et le profit fait par l'autre, dans les relations qui ne sont pas volontaires. Cette espèce de justice est une sorte de proportion arithmétique. Démonstration graphique. — Résumé de cette théorie générale de la justice.

Chapitre V. — La réciprocité ou le talion ne peut être la règle de la justice ; erreur des Pythagoriciens. — La réciprocité proportionnelle des services est le lien de la société. Régle de l'échange : rôle de la monnaie dans toutes les transactions sociales. Cette fonction de la mon-

naie, mesure commune de tout, est purement conventionnelle. — Définition générale de la justice et de l'injustice.

Chapitre VI. — Des caractères et des conditions de l'injustice et du délit. — On peut commettre un crime sans être absolument criminel. — De la justice sociale et politique; du magistrat civil; ses hautes fonctions; sa noble récompense. — Le droit du père et du maître ne peut se confondre avec le droit politique; il y a une sorte de justice politique entre le mari et la femme.

Chapitre VII. — Dans la justice sociale, et dans le droit civil et politique, il faut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement légal. Les choses de nature, sans être immuables, sont cependant moins sujettes à changer que les lois humaines. Il y a sous chaque disposition particulière de la loi des principes généraux, qui ne changent point. — Distinction du délit spécial et de l'injuste en général.

Chapitre VIII. — L'intention est un élément nécessaire du délit et de l'injustice; les actes involontaires, ou imposés par une force supérieure, ne sont pas des actes coupables. De la préméditation; la colère excuse en partie les actions qu'elle fait commettre. — Des fautes qu'on peut pardonner; des fautes impardonnables.

Chapitre IX. — Réfutation de quelques définitions de l'injustice: erreur d'Euripide. L'injustice qu'on fait est toujours volontaire; celle qu'on souffre ne l'est réellement

jamais. Réponse à quelques objections. Définition plus complète de l'injustice.—On ne peut pas se faire d'injustice à soi-même; Glaucus et Diomède. Dans un partage inique, le coupable est celui qui le fait, et non celui qui l'accepte. — Des devoirs du juge. — Difficulté et grandeur de la justice. Classe spéciale d'êtres qui peuvent la pratiquer. Elle est une vertu essentiellement humaine.

CHAPITRE X. — De l'honnêteté : ses rapports et ses différences avec la justice. L'honnêteté est dans certains cas au-dessus de la justice elle-même, telle que la loi la détermine. La loi doit nécessairement employer des formules générales, qui ne peuvent s'appliquer à tous les cas particuliers ; l'honnêteté ou l'équité redresse et complète la loi. — Définition de l'honnête homme.

CHAPITRE XI. — On ne peut être réellement injuste envers soi-même. Du suicide. La société a raison de le flétrir; c'est un crime envers elle. — Il vaut mieux souffrir une injustice que de la commettre. — Explication de cette opinion, qu'on peut être injuste envers soi-même : une partie de l'âme peut être injuste envers une des autres parties. — Fin de la théorie de la justice.

LIVRE SIXIÈME.

THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES.

CHAPITRE I. — Des vertus intellectuelles. Nécessité de

donner plus de précision aux théories précédentes; insuffisance des règles générales. — Pour bien expliquer les vertus intellectuelles, il faut faire une étude exacte de l'âme. Dans la raison, il y a deux parties distinctes: l'une qui n'est relative qu'à la science et aux principes éternels et immuables, l'autre qui délibère et calcule sur les choses contingentes. Rôles divers, dans l'âme de l'homme, de la sensation, de l'intelligence et de l'instinct; c'est toujours la libre préférence de l'âme, éclairée par la raison, qui est le principe du mouevemnt. La préférence et la délibération ne s'appliquent jamais qu'à l'avenir.

Chapitre II. — L'âme a cinq moyens d'arriver à la vérité: l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intelligence. De la science; définition de la science; ce qu'on sait ne peut être autrement qu'on ne le sait; l'objet de la science est nécessaire, immuable, éternel; la science se fonde sur des principes indémontrables, que donne l'induction, et sur lesquels s'appuie le syllogisme pour en tirer une conclusion, certaine, mais moins évidente qu'eux. — Citations des Analytiques.

Chapitre III. — De l'art. Définition de l'art: il est le résultat de la faculté de produire et non de l'action proprement dite; il ne s'applique qu'aux choses contingentes, et qui peuvent être ou n'être pas. Il est dirigé par la raison vraie; l'inhabileté n'est dirigée que par une fausse raison.

Chapitre IV. — De la prudence. Définition de la prudence; elle ne s'applique qu'aux choses contingentes;

ses différences avec l'art et la science. Exemple de Périclès. Influences fâcheuses des émotions du plaisir et de la douleur sur la prudence et sur la conduite de l'homme. — La prudence, une fois acquise, ne se perd plus.

CHAPITRE V. — De la science et de l'intelligence : l'intelligence, l'entendement est la faculté qui connaît directement les principes indémontrables. — La sagesse ou la parfaite habileté doit être considérée comme le plus haut degré de la science; elle s'élève au-dessus des biens humains et des intérêts personnels : Phidias, Polyclète, Anaxagore, Thalès. — La prudence, qui est essentiellement pratique, doit surtout connaître les détails et les faits particuliers.

CHAPITRE VI. — Rapports de la prudence à la science politique; elle ne concerne que l'individu, et règle, comme il convient, ses intérêts personnels. L'intérêt de l'individu ne peut être séparé de celui de la famille et de celui de l'État. — La jeunesse ne peut avoir la prudence, qui ne s'acquiert que par une longue expérience. — La prudence ne peut se confondre avec la science; elle se rapproche davantage de la sensation.

CHAPITRE VII. — De la délibération : caractère de la sage délibération; elle diffère de la science; elle suppose toujours une recherche et un calcul; elle n'est pas non plus un hasard ni la simple opinion. — Définition de la sage délibération : c'est un jugement droit appliqué à ce qui est vraiment utile; elle peut être absolue, ou spéciale.

CHAPITRE VIII. — De l'intelligence ou compréhension, et de l'inintelligence. L'intelligence ne se confond pas avec la science ni avec l'opinion ; elle s'applique aux mêmes objets que la prudence ; elle se manifeste surtout dans la rapidité à apprendre et à comprendre les choses. — Du bon sens.

CHAPITRE IX. — Toutes les vertus intellectuelles tendent au même but ; elles s'appliquent toutes à l'action, c'est-à-dire, aux termes inférieurs et derniers. Elles sont en général des dons de la nature, et elles ne peuvent point s'acquérir. Elles se produisent et s'accroissent avec l'âge. — Importance qu'il faut attacher à l'avis des personnes expérimentées et des vieillards.

CHAPITRE X. — De l'utilité pratique des vertus intellectuelles. Comparaison de la sagesse et de la prudence. La sagesse n'a pas pour but spécial le bonheur ; la prudence éclaire l'homme sur les moyens d'arriver au bonheur ; mais en réalité elle ne le rend pas plus habile à se l'assurer. La sagesse et la prudence contribuent cependant au bonheur de l'homme, ainsi que la vertu, en assignant un louable but à ses efforts. — De l'habileté dans la conduite de la vie ; ses rapports à la prudence ; il n'y a pas de prudence sans vertu.

CHAPITRE XI. — Des vertus naturelles : les vertus que nous tenons de la nature ne sont pas à proprement parler des vertus, tant que nous ne les avons pas éclairées par la raison et fortifiées par une habitude volontaire. Théorie de Socrate, en partie vraie, en partie fausse, sur la nature

de la vertu. — La vertu ne peut pas se confondre avec la raison; mais sans raison, il n'y a pas de vertu. La prudence est d'ailleurs inférieure à la sagesse, et ne travaille que pour elle.

LIVRE SEPTIÈME.

THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR.

CHAPITRE I. — Nouveau sujet d'études. Le vice, l'intempérance et la brutalité. La vertu contraire à la brutalité est un héroïsme presque divin; mot des Spartiates. Méthode à suivre dans ces nouvelles recherches : d'abord exposer les faits et les opinions le plus généralement admises; et ensuite, discuter les questions controversées. — De la tempérance et de la fermeté à tout endurer; opinion reçue à ce sujet.

CHAPITRE II. — Explication de l'intempérance. On est intempérant tout en sachant qu'on l'est. — Réfutation de Socrate, qui soutient que le vice n'est jamais que le résultat de l'ignorance; objections contre cette théorie. — Nuances diverses de la tempérance et de l'intempérance, selon les cas. Le Néoptolème de Sophocle; dangers des sophismes. — De l'intempérance absolue et générale. — Fin des questions préliminaires sur l'intempérance.

CHAPITRE III. — L'intempérant sait-il bien la faute

qu'il commet ? L'intempérance s'applique-t-elle à tout ? ou seulement à des actes d'nn certain ordre ? Évidemment, la faute est beaucoup plus grave quand on s'en rend compte en la commettant. — Explication de l'erreur dans laquelle tombe l'intempérant ; il peut connaître la règle générale, sans la connaître et l'appliquer dans le cas particulier où il agit. — Le syllogisme de l'action ; l'intempérant ne connaît que le dernier terme et ne connaît pas le terme universel. — Justification définitive des théories de Socrate, qui croit que l'homme ne fait jamais le mal que par ignorance.

Chapitre IV. — Que doit-on entendre par l'intempérance prise d'une manière absolue ? — Espèces diverses des plaisirs et des peines ; plaisirs nécessaires résultant des besoins du coprs ; plaisirs volontaires. — L'intempérance et la tempérance concernent surtout les jouissances corporelles. — Distinction entre les désirs qui sont légitimes et louables, et ceux qui ne le sont pas ; dans les désirs de cette première espèce, l'excès seul est à blâmer : Niobé, Satyrus. — L'intempérance et la tempérance correspondent à la débauche et à la sobriété.

Chapitre V. — Des choses qui sont naturellement agréables et de celles qui le deviennent par l'habitude ; goûts monstreux et féroces ; exemples divers ; goûts bizarres et maladifs. On ne peut pas dire que ces goûts soient des preuves d'intempérance. — L'intempérance prise en un sens absolu est l'opposé de la sobriété.

Chapitre VI. — L'intempérance en fait de colère est

moins coupable que l'intempérance des désirs. Le désir est plus dénué de raison encore que la colère. Exemples divers. — Trois classes différentes de plaisirs; la condition des brutes est moins basse que celle de l'homme dégradé par le vice.

Chapitre VII. — Dispositions diverses des individus relativement à la tempérance et à la débauche. — Caractère propre du débauché; sa définition. — La violence des désirs rend les fautes plus excusables. — Définition de la mollesse. — L'intempérance peut avoir deux causes, l'emportement ou la mollesse; différence de ces deux causes.

Chapitre VIII. — Comparaison de l'intempérance et de l'esprit de débauche. L'intempérance est moins coupable; elle n'est pas réfléchie; elle est intermittente. La débauche au contraire est une perversité profonde qui, en faisant le mal, ne se contraint point elle-même. — Portrait de l'intempérant.

Chapitre IX. — L'homme tempérant n'obéit qu'à la droite raison. — L'entêtement a quelques rapports avec la domination de soi-même: motifs ordinaires de l'entêtement. Du changement d'opinion; on peut n'avoir aussi pour changer d'opinions que de louables motifs; exemple de Néoptolème. — La tempérance se trouve entre l'insensibilité, qui repousse les plaisirs les plus permis, et la débauche, qui a perdu toute domination de soi. — Rapports de la tempérance à la sobriété; leurs différences.

Chapitre X. — La prudence et l'intempérance sont

incompatibles. — Nouveau portrait de l'intempérant. — L'intempérance naturelle est plus difficile à guérir que l'intempérance résultant de l'habitude. — Résumé des théories sur l'intempérance.

CHAPITRE XI. — Il importe au philosophe qui étudie la science politique, de connaître à fond la nature du plaisir et de la douleur. — Le plaisir est-il un bien ? Est-il le bien suprême ? Arguments en sens divers sur cette question. — Des espèces et des causes du plaisir. Réponse aux diverses objections faites contre le plaisir. Le sage fuit les plaisirs qui ne sont pas des plaisirs absolument, et qui sont accompagnés d'un mélange de douleur.

CHAPITRE XII. — Opinions communes sur la douleur et le plaisir, que l'on confond avec le mal et le bien : erreur de Speusippe. — Rapports du plaisir et du bonheur ; dangers d'une excessive prospérité. Le bonheur est le développement complet de toutes nos facultés ; et l'activité est elle-même un réel plaisir.

CHAPITRE XIII. — Des plaisirs du corps. Fausses théories sur ce sujet ; il ne faut pas proscrire les plaisirs du corps absolument ; mais il faut les restreindre dans les limites où ils sont nécessaires. — Cause de l'erreur qui fait prendre les plaisirs du corps pour les seuls plaisirs ; ils nous consolent souvent de nos chagrins. La jeunesse. Les tempéraments mélancoliques. — Nature de l'homme, qui a besoin de changement. Dieu seul dans sa perfection ne change jamais. Le méchant aime à changer sans cesse. — Fin de la théorie du plaisir.

LIVRE HUITIÈME.

THÉORIE DE L'AMITIÉ.

CHAPITRE I. — De l'amitié. Ses caractères généraux ; elle est nécessaire à la vie de l'homme ; son importance individuelle, son importance politique. — L'amitié est aussi honorable que nécessaire. — Théories diverses sur l'amitié et l'amour. Explications physiques : Euripide, Héraclite, Empédocle. Il ne faut étudier l'amitié et l'amour que dans l'homme.

CHAPITRE II. — De l'objet de l'amitié. Le bien, le plaisir et l'intérêt, sont les trois seules causes qui peuvent provoquer l'amitié. — Du goût que l'on éprouve pour les choses inanimées. — Bienveillance réciproque, mais ignorée. Pour être vraiment amis, il faut se connaître et savoir directement le bien qu'on se veut l'un à l'autre.

CHAPITRE III. — L'amitié revêt la nuance des motifs qui l'inspirent ; elle est comme eux de trois espèces : d'intérêt, de plaisir et de vertu. — Fragilité des deux premières d'espèces d'amitié ; les vieillards n'aiment guères que par intérêt ; et les jeunes gens, par plaisir. Amitiés passagères de la jeunesse. — L'amitié par vertu est la plus parfaite et la plus solide. Mais elle est la plus rare ; elle ne se forme qu'avec le temps, et elle doit être égale de part et d'autre.

CHAPITRE IV. — Comparaison des trois espèces d'amitiés. — Les amitiés par intérêt ne durent qu'autant que l'intérêt lui-même ; les amitiés par plaisir passent en général avec l'âge ; l'amitié par vertu est la seule qui mérite vraiment le nom d'amitié ; elle seule résiste à la calomnie. — Les autres ne sont des amitiés que parce qu'elles ressemblent à celle-là sous certains rapports.

CHAPITRE V. — Il faut, pour l'amitié, comme pour la vertu, distinguer la disposition morale, et l'acte lui-même. On peut être très-sincèrement amis sans faire acte d'amitié : effets de l'absence. — Les vieillards et les gens d'un caractère rude et austère sont peu portés à l'amitié. — La vie commune est surtout le but et le signe de la véritable amitié. Éloignement des vieillards et des humoristes pour la vie commune ; leur affection peut n'en être pas moins réelle.

CHAPITRE VI. — La véritable amitié ne s'adresse guère qu'à une seule personne. Les liaisons très-nombreuses n'ont rien de profond. — L'amitié par plaisir se rapproche plus de la véritable que l'amitié par intérêt — Amitiés des gens riches : leurs amis sont très-divers ; la véritable amitié est très-rare pour eux. — Résumé sur les deux espèces inférieures d'amitié.

CHAPITRE VII. — Des amitiés ou affections qui s'attachent à des supérieurs : le père et le fils ; le mari et la femme ; le magistrat et les citoyens. — Pour que l'amitié naisse et subsiste, il faut que la distance entre les personnes ne soit pas trop grande ; rapport des hommes aux

Dieux. — Question subtile que cette considération fait soulever.

Chapitre VIII. — En général, on préfère être aimé plutôt que d'aimer soi-même : rôle du flatteur. — De la cause qui fait qu'on recherche la considération des gens qui ont une haute position. — Exemple de l'amour maternel. — La réciprocité d'affection est surtout solide, quand elle est fondée sur le mérite spécial de chacun des amis ; liaison entre gens inégaux. — Ridicule des amants. — Rapports des contraires ; ils ne tendent pas l'un vers l'autre ; ils tendent au juste milieu.

Chapitre IX. — Rapports de la justice et de l'amitié sous toutes ses formes. — Lois générales des associations, quelles qu'elles soient. Toutes les associations particulières ne sont que des parties de la grande association politique. Chacun dans l'État concourt à l'intérêt commun, qui est le but de l'association générale. — Fêtes solennelles ; sacrifices ; banquets ; origine des fêtes sacrées.

Chapitre X. — Considérations générales sur les diverses formes de gouvernements : royauté, aristocratie, timocratie ou république. Déviation de ces trois formes : la tyrannie, l'oligarchie, la démagogie. — Succession des diverses formes politiques. — Comparaison des gouvernements différents avec les diverses associations que présente la famille. — Rapports du père aux enfants ; pouvoir paternel chez les Perses ; rapports du mari à la femme ; rapports des frères entr'eux.

CHAPITRE XI. — Sous toutes les formes de gouvernements, les sentiments d'amitié et de justice sont toujours en rapport les uns avec les autres. — Les rois, pasteurs des peuples. — Bienfaits de l'association paternelle. L'affection du mari pour la femme est aristocratique; celle des frères entr'eux est timocratique. — La tyrannie est la forme politique où il y a le moins d'affection et de justice; la démocratie est celle où il y en a le plus.

CHAPITRE XII. — Des affections de famille. — De la tendresse des parents pour leurs enfants, et des enfants pour leurs parents; la première est en général plus vive que l'autre. — Affection des frères entr'eux : motifs sur lesquels elle s'appuie. — Affection conjugale : les enfants sont un lien de plus entre les époux. — Rapports généraux de justice entre les hommes.

CHAPITRE XIII. — Les plaintes et les réclamations ne sont pas à craindre dans les amitiés par vertu; elles sont plus fréquentes dans les amitiés par plaisir; elles se produisent surtout dans les liaisons par intérêt. — Deux espèces de liaisons d'intérêt : l'une purement morale, l'autre légale. — Des règles à suivre dans la juste reconnaissance et l'acquittement des dettes ou des obligations qu'on a contractées. — L'étendue d'un service doit-elle se mesurer sur l'utilité de celui qui en a profité, ou sur la générosité de celui qui l'a rendu? — Sentiments différents de l'obligé et du bienfaiteur. — Supériorité des amitiés par vertu.

CHAPITRE XIV. — Des dissentiments dans les liaisons

où l'un des deux est supérieur à l'autre. Chacun tire de l'amitié ce qu'il doit en retirer ; l'un, l'honneur ; l'autre, le profit. — Des honneurs publics. — Des rapports dans lesquels il est impossible à l'homme de s'acquitter pleinement. — Vénération envers les Dieux et envers les parents. — Relations du père et du fils.

LIVRE NEUVIÈME.

THÉORIE DE L'AMITIÉ. — SUITE.

CHAPITRE I. — Des causes de mésintelligences dans les liaisons où les amis ne sont pas égaux. Des mécomptes réciproques. — Est-ce celui qui a rendu le service le premier, qui doit fixer le taux de la rémunération? Procédé de Protagore et des Sophistes. — Vénération profonde qu'on doit avoir pour les maîtres qui vous ont enseigné la philosophie. — Lois de quelques États où les transactions volontaires ne peuvent donner ouverture à une action judiciaire.

CHAPITRE II. — Distinctions et limites des devoirs et des égards selon les personnes. Délicatesse de ces questions. Règles générales; exceptions; cas particuliers; — Devoirs envers les parents, les frères, les amis, les concitoyens; devoirs envers l'âge. — Nuances à observer dans toute la conduite.

CHAPITRE III. — Rupture des amitiés. Causes diverses qui peuvent l'amener. On ne peut se plaindre que si l'on a été trompé par une affection feinte. — Hypothèse où l'un des amis devient vicieux; il ne faut rompre que si l'on désespère de le corriger. — Hypothèse où l'un des amis devient plus vertueux; il ne doit pas rompre absolument, et il doit toujours quelque chose au souvenir du passé.

CHAPITRE IV. — L'amitié qu'on a pour les autres vient de l'amitié qu'on a pour soi-même. On ne peut s'aimer qu'autant qu'on est bon. — Portrait de l'honnête homme; il est en paix avec lui-même, parce qu'il fait le bien exclusivement en vue du bien. La vie est pleine de douceur pour lui. — Rapports de l'amitié et de l'égoïsme. Portrait du méchant; ses désordres intérieurs; discordes de son âme; haine de la vie; horreur de soi-même. — Le suicide. — Avantages de la vertu.

CHAPITRE V. — De la bienveillance. Elle diffère de l'amitié et de l'inclination. — Elle peut s'adresser à des inconnus, et elle est très-superficielle. — Influence décisive de la vue sur l'amitié et l'amour. — Comment la bienveillance peut devenir de l'amitié. — Motif ordinaire de la bienveillance.

CHAPITRE VI. — De la concorde. Elle se rapproche de l'amitié. — Il ne faut pas la confondre avec la conformité d'opinions. — Admirables effets de la concorde dans les États; c'est l'amitié civile. — Effets désastreux des discordes : Étéocle et Polynice. — La concorde suppose tou-

jours des gens de bien. Les méchants sont perpétuellement en désaccord, à cause de leur égoïsme sans frein.

Chapitre VII. — Des bienfaits. Le bienfaiteur aime en général plus que l'obligé. — Explications fausses de ce fait étrange. Mauvaise comparaison des dettes; Épicharme. Explication particulière d'Aristote. — Amour des artistes pour leurs œuvres; amour des poètes pour leurs vers. — L'obligé est en quelque sorte l'œuvre du bienfaiteur. — Plaisir actif supérieur au plaisir passif. — On se plaît au bien qu'on fait; on aime davantage ce qui coûte de la peine. — Attachement plus vif des mères pour leurs enfants.

Chapitre VIII. — De l'égoïsme ou amour de soi. Le méchant ne pense qu'à lui-même; l'homme de bien ne pense jamais qu'à bien faire, sans considérer son propre intérêt. — Sophisme pour justifier l'égoïsme. Il faut bien distinguer ce qu'on entend par ce mot. Égoïsme blâmable et vulgaire. L'égoïsme qui consiste à être plus vertueux et plus désintéressé que tout le monde, est fort louable. — Dévouement à ses amis, à sa patrie; dédain des richesses. Passion excessive pour le bien et pour la gloire.

Chapitre IX. — A-t-on besoin d'amis quand on est dans le bonheur? Arguments en sens divers. — A-t-on plus besoin d'amis dans le malheur que dans le bonheur? — L'homme heureux ne peut être solitaire; il a besoin de faire du bien à ses amis, et de voir leurs actions vertueuses: Théognis cité. C'est encore agir vertueusement

que de les contempler ; se sentir agir et vivre dans ses amis est un très-vif plaisir ; et on ne l'a que dans l'intimité. — L'homme heureux doit avoir des amis vertueux comme lui.

CHAPITRE X. — Du nombre des amis. Pour les amis par intérêt, il en faut peu ; car on ne saurait rendre service à tous ; pour les amis de plaisir, un petit nombre suffit ; pour les amis par vertu, il n'en faut avoir qu'autant qu'on en peut aimer intimement ; le nombre en est fort restreint. — L'amour, qui est l'excès de l'affection, ne s'adresse qu'à un seul être. — Les amitiés illustres ne sont jamais qu'à deux ; mais on peut aimer un grand nombre de ses concitoyens.

CHAPITRE XI. — Les amis sont-ils plus nécessaires dans la prospérité ou dans le malheur ? Raisons dans les deux sens : la présence seul des amis et leur sympathie soulagent notre peine ; elle accroît notre bonheur. — N'appeler ses amis qu'avec réserve, quand on est dans le chagrin. Aller spontanément vers eux, quand ils souffrent. — Montrer peu d'empressement à leur demander service pour soi-même, mais ne pas refuser obstinément. — Résumé.

CHAPITRE XII. — Douceurs de l'intimité. L'amitié est comme l'amour ; il faut toujours se voir. — Occupations communes qui servent à accroître l'intimité. — Les méchants se corrompent mutuellement. — Les bons s'améliorent encore par leur commerce réciproque. — Fin de la théorie de l'amitié.

—

LIVRE DIXIÈME.

DU PLAISIR ET DU VRAI BONHEUR.

—

CHAPITRE I. — Du plaisir. C'est le sentiment le mieux approprié à l'espèce humaine ; immense importance du plaisir dans l'éducation et dans la vie. — Théories contraires sur le plaisir ; tantôt on en fait un bien ; tantôt on en fait un mal. — Utilité de faire accorder ses maximes et sa conduite.

CHAPITRE II. — Examen des théories antérieures sur la nature du plaisir. Eudoxe en faisait le souverain bien, parce que tous les êtres le recherchent et le désirent. Eudoxe appuyait ses théories par la parfaite sagesse de sa conduite. — Argument tiré de la nature de la douleur ; tous les êtres la fuient. — Opinion de Platon. — Solution particulière d'Aristote. — Ce que tous les êtres recherchent doit être un bien. — L'argument tiré du contraire n'est pas bon, parce que le mal peut être le contraire d'un autre mal. — Réfutation de quelques autres arguments. — Le plaisir n'est pas une simple qualité ; il n'est pas non plus un mouvement ; ce n'est pas davantage la satisfaction d'un besoin. — Des plaisirs honteux ne sont pas de vrais plaisirs. — Indication de quelques solutions. — Résumé : le plaisir n'est pas le souverain bien ; il y a des plaisirs désirables.

Chapitre III. — Théorie nouvelle du plaisir. Réfutations de quelques autres théories antérieures ; le plaisir n'est ni un mouvement ni une génération successive. — Espèces différentes du mouvement. Tous les mouvements, en général sont incomplets, et ne sont jamais parfaits à un moment quelconque de la durée. — Le plaisir est un tout indivisible, à quelque instant de la durée qu'on l'observe.

Chapitre IV. — Suite de la théorie du plaisir. L'acte le plus complet est celui qui se fait dans les meilleures conditions. — Le plaisir complète et achève l'acte, quand l'être qui sent, et l'objet senti, sont dans les conditions voulues. — Le plaisir ne peut pas être continuel plus que la peine ; faiblesse humaine. — Plaisir de la nouveauté. — L'homme aime le plaisir, parce qu'il aime la vie. Liaison étroite du plaisir et de la vie.

Chapitre V. — De la différence des plaisirs. Elle vient de la différences des actes. — On réussit d'autant mieux qu'on a plus de plaisir à faire les choses. — Les plaisirs propres aux choses, les plaisirs étrangers ; les uns troublent les autres, parce qu'on ne peut bien faire deux choses à la fois. Exemple des spectateurs au théâtre et leurs distractions. — Plaisirs de la pensée, plaisirs des sens. — Le plaisir varie suivant les êtres, et même d'individu à individu dans une même espèce. — C'est la vertu qui doit être la mesure des plaisirs.

Chapitre VI. — Récapitulation rapide de la théorie sur le bonheur. Il n'est pas une simple manière d'être.

C'est un acte libre et indépendant, sans autre but que lui-même, et conforme à la vertu. — Le bonheur ne peut être confondu avec les amusements et les plaisirs ; l'amusement ne peut être le but de la vie : les enfants, les tyrans. — Maxime excellente d'Anacharsis. — Le divertissement n'est qu'un repos et une préparation au travail. — Le bonheur est extrêmement sérieux.

Chapitre VII. — Suite de la récapitulation des théories sur le bonheur. L'acte de l'entendement constitue l'acte le plus conforme à la vertu, et par suite le plus heureux ; il peut être le plus continuel. — Plaisirs admirables de la philosophie. — Indépendance absolue de l'entendement et de la science ; il est à lui-même son propre but ; calme et paix profonde de l'entendement. Troubles de la politique et de la guerre. L'entendement est un principe divin dans l'homme. — Supériorité infinie de ce principe ; grandeur de l'homme ; le bonheur est dans l'exercice de l'intelligence.

Chapitre VIII. — Le second degré du bonheur, c'est l'exercice de la vertu, autre que la sagesse. La vertu morale tient parfois aux qualités physiques du corps et s'allie fort bien à la prudence. — Supériorité du bonheur intellectuel. Il ne dépend presqu'en rien des choses extérieures. — La vertu consiste à la fois dans l'intention et dans les actes. — Le parfait bonheur est un acte de pure contemplation. Exemple des Dieux. C'est leur faire injure que de leur supposer une autre activité que celle de la pensée. — Exemple contraire des animaux ; ils n'ont pas de bonheur, parce qu'ils ne pensent point. — Le bonheur

est en proportion de la pensée et de la contemplation.

Chapitre IX. — Le bonheur suppose un certain bien-être extérieur; mais ce bien-être est très-limité. — La position la plus modeste n'empêche ni la vertu ni le bonheur. — Opinion de Solon; opinion d'Anaxagore. Il ne faut croire les théories que quand elles s'accordent avec les faits. — Grandeur du sage; il est l'ami des Dieux; il est le seul heureux.

Chapitre X. — Impuissance des théories; importance de la pratique; opinion de Théognis. — La raison ne parle qu'au petit nombre. Les multitudes ne peuvent être conduites et corrigées que par la crainte des châtiments. — Influence de la nature; nécessité d'une bonne éducation; elle ne peut être réglée que par la loi. Sages conseils donnés au législateur par Platon. — Emploi simultané de la pratique et de la force. La loi seule a la puissance de commander efficacement. — Éducation publique; éducation particulière; utilités des règles générales et de la science; l'expérience. — Rôle admirable du législateur. — Métier peu utile et peu honorable des sophistes qui enseignent la politique. Elle est indispensable. Les études théoriques sur les constitutions peuvent être de quelque utilité. — Recueil des Constitutions. — Liaison de la politique à la morale; annonce de la Politique d'Aristote, faisant suite à sa Morale.

LA GRANDE MORALE

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE. I. — De la nature de la Morale. Elle fait partie de la politique. — Il faut étudier la vertu surtout à un point de vue pratique, afin de la connaître et de l'acquérir. — Travaux antérieurs : Pythagore, Socrate, Platon ; défauts de leurs théories. L'auteur essaiera de les compléter. — Principes généraux sur le bien. La politique, qui est le premier des arts, doit étudier le bien applicable à l'homme. De l'idée du bien. Du bien réel et commun dans les choses. — Rôle de la définition et de l'induction dans cette étude, — La politique et la morale n'ont point à s'occuper de l'idée absolue du bien. Le bien est dans toutes les catégories, et chaque bien spécial est l'objet d'un art spécial. — Erreur de Socrate qui prenait la vertu pour une science.

CHAPITRE II. — Division ordinaire des biens : biens précieux et honorables ; biens louables ; biens qui ne sont qu'en puissance ; biens conservatifs ; biens désirables partout et toujours ; biens qui sont des fins ; biens qui ne sont pas des fins. — De la méthode à suivre pour étudier

le bien suprême. — Difficulté et incertitude de cette recherche.

CHAPITRE III. — Autre division des biens : biens de l'âme ; biens du corps ; biens extérieurs. — La fin est toujours double. — L'usage et la simple possession. — L'acte est supérieur à la faculté.

CHAPITRE IV. — La vertu est dans l'âme, et c'est l'âme qui constitue l'homme essentiellement. — Définition du bonheur. Ses conditions nécessaires en lui-même, et dans les êtres qui peuvent le posséder. — Le bonheur consiste surtout dans l'acte. — Digression sur les facultés diverses de l'âme, et spécialement sur la faculté nutritive.

CHAPITRE V. — Division de l'âme en deux parties : l'une, raisonnable ; l'autre, irrationnelle. Vertus de l'une et de l'autre. — L'excès, soit en plus, soit en moins, détruit la vertu. Exemples divers. Exemple spécial du courage.

CHAPITRE VI. — De l'influence du plaisir et de la douleur sur la vertu. — De l'influence de l'habitude. — La morale tire son nom de l'habitude, dans la langue grecque.

CHAPITRE VII. — Des divers phénomènes de l'âme : les affections, les facultés, les dispositions. — Définition de ces trois choses. — La bonne disposition est également éloignée de l'excès en plus et du défaut en moins. — Exemples divers.

CHAPITRE VIII. — Des dispositions : bonnes, elles sont

dans une sorte de milieu; mauvaises, elles sont dans l'excès ou dans le défaut. — Objections sur les biens qui ne sont ni dans le défaut ni dans l'excès. — Réfutation de cette objection.

CHAPITRE IX. — Le contraire du milieu, qui est la vertu, est tantôt le défaut, tantôt l'excès. Exemples divers et opposés. — Les deux extrêmes peuvent être contraires au milieu. — Deux méthodes pour distinguer le contraire. Voir quel est le contraire le plus éloigné. Voir aux penchants naturels. — Difficulté et mérite de la vertu.

CHAPITRE X. — La vertu dépend de l'homme; elle est volontaire, ainsi que le vice. — Erreur de Socrate. — Les législations, l'estime et le mépris des hommes prouvent que la vertu dépend de notre libre arbitre. — Autres preuves à l'appui de cette théorie. — L'homme, comme le reste de la nature, a la force de produire certaines choses et certains actes. Ces actes changent, et avec eux changent aussi les principes par lesquels l'homme les produit : la volonté, la détermination. — La liberté dans l'homme est incontestable.

CHAPITRE XI. — Théorie de la liberté dans l'homme, — Définition de l'acte volontaire et libre. — Trois espèces d'appétits. — Le plaisir est la suite de tout ce qu'on fait par désir; la douleur, de tout ce qu'on fait par nécessité. — Objection à cette théorie. — L'intempérance, dit-on, est involontaire. Réfutation de cette théorie.

CHAPITRE XII. — Suite de la réfutation précédente. — Autre objection pour prouver que l'intempérance est involontaire. Cette objection s'applique aux actes de la colère et à ceux de la volonté, comme à ceux du désir. — Réfutation de cette seconde objection. Le mépris qu'on a pour l'intempérant, prouve bien qu'il agit volontairement,

CHAPITRE XIII. — Définition de la violence ou force : elle peut agir sur les êtres animés, tout aussi bien que sur les êtres inanimés. Il y a violence toutes les fois que la cause qui fait agir est extérieure aux êtres qu'elle meut. Il n'y a plus violence quand la cause est dans les êtres eux-mêmes.

CHAPITRE XIV. — Définition des idées de nécessité et de nécessaire. — Exemples divers.

CHAPITRE XV. — De l'acte volontaire : c'est l'intention qui en fait toute l'importance. — Exemple de la femme qui empoisonne son amant dans un philtre, en voulant s'en faire aimer.

CHAPITRE XVI. — La préférence réfléchie ne se confond, ni avec l'appétit, ni avec la volonté, ni même avec la pensée. Elle est la combinaison de plusieurs facultés. — Définition de la préférence : elle ne s'applique qu'aux moyens et non au but ; elle suppose une délibération antérieure de l'intelligence. — L'acte volontaire doit se distinguer de l'acte de préférence et de préméditation. — Exemple de quelques législateurs qui ont fait cette dis-

tinction. — Il n'y a de préférence possible que dans les choses où l'homme agit. La préférence n'a pas de place dans la science. Elle a lieu dans l'action, parce que l'homme peut s'y tromper en deux sens : ou par excès, ou par défaut.

Chapitre XVII. — Suite de la théorie précédente. — La sensibilité ne délibère pas, parce que tous ses actes sont spéciaux et déterminés. — De l'objet que poursuit la vertu : c'est le but lui-même, et non les moyens qui peuvent y mener.

Chapitre XVIII. — La véritable fin de la vertu, c'est le bien ; mais il faut entendre le bien pratique et réel. — On ne peut juger les hommes que sur les actes et non sur les intentions. — Théorie des milieux dans les passions.

Chapitre XIX. — Du courage : il se rapporte à la peur, ou au sang-froid dans certains cas. — Portrait de l'homme courageux. On ne peut pas dire que les soldats soient courageux ; c'est par habitude qu'ils bravent le danger et avec certaines conditions. — Erreur de Socrate, qui du courage fait une science. — On n'est pas courageux, quand la fermeté que l'on montre vient de l'ignorance du danger, ou d'une passion qui emporte. — Du courage social : Homère cité. — Ce n'est pas encore le vrai courage que celui qui vient de l'espérance ou du désir. — Définition du véritable courage.

Chapitre XX. — De la tempérance. — Définition :

c'est le milieu entre la licence et l'insensibilité dans les plaisirs des deux sens du toucher et du goût exclusivement. — L'homme seul peut être tempérant, parce qu'il est le seul être qui soit doué de raison.

CHAPITRE XXI. — De la douceur : c'est le milieu entre l'irascibilité, et l'indifférence, qui reste impassible. — Les deux extrêmes sont également blâmables. — Il n'y a que le milieu qui mérite nos louanges.

CHAPITRE XXII. — De la libéralité : elle est le milieu entre la prodigalité et l'avarice. Ces deux excès sont blâmables ; le milieu seul est digne de louanges. — Espèces diverses de l'avarice. L'homme libéral ne doit pas s'occuper d'amasser de l'argent et de faire fortune.

CHAPITRE XXIII. — De la grandeur d'âme : elle est le milieu entre l'insolence et la bassesse. — Le magnanime n'ambitionne que l'estime et la considération des honnêtes gens. — Définition du magnanime.

CHAPITRE XXIV. — De la magnificence : elle est un milieu entre l'ostentation et la mesquinerie. Elle se rapporte à la manière de dépenser convenablement, selon les temps, les lieux et les choses. — Le faste. — La mesquinerie. — Définition de la véritable magnificence.

CHAPITRE XXV. — De l'indignation qu'inspire le sentiment de la justice. Elle tient le milieu entre l'envie, qui se désole du bonheur des autres, et la malveillance, qui se réjouit de leurs maux.

CHAPITRE XXVI. — De la dignité et du respect de soi dans les rapports de société. Elle tient le milieu entre l'arrogance, qui n'est contente que d'elle même, et la complaisance, qui recherche tout le monde.

CHAPITRE XXVII. — De la modestie : elle tient le milieu entre l'impudence, qui se permet tout, et la timidité, que tout embarrasse.

CHAPITRE XXVIII. — De l'amabilité : elle est le milieu entre la bouffonnerie, qui plaisante de tout et constamment, et la rusticité, qui ne plaisante jamais et qui se blesse aisément. La véritable amabilité se prête facilement à lancer des plaisanteries et à en recevoir.

CHAPITRE XXIX. — De la bienveillance : elle est le milieu entre la flatterie et l'hostilité. La flatterie exagère les choses ; l'hostilité les diminue. L'amitié bienveillante les dit comme elles sont.

CHAPITRE XXX. — De la véracité : elle est le milieu entre la fanfaronnerie et la dissimulation. — Caractère de l'homme véridique.

CHAPITRE XXXI. — De la justice. — Il y a plusieurs espèces de juste : le juste suivant la loi et le juste suivant la nature ; le juste qui ne se rapporte qu'à l'individu ; le juste qui se rapporte aux autres. Le juste relatif aux autres est un milieu, puisqu'il consiste dans l'égalité. — L'égalité, pour être raisonnable, doit-être proportionnelle ; Platon. C'est l'égalité proportionnelle qui maintient

les sociétés en ménageant les intérêts. — Digression sur l'intervention et le rôle nécessaire de la monnaie dans les transactions sociales. — Limites du talion. Erreur des Pythagoriciens. — La justice politique est celle qu'on doit surtout étudier ici. Il n'y a pas de rapport de justice des enfants au père ; de l'esclave, au maître. — Association conjugale : la femme est presque l'égale du mari. — Le juste suivant la loi et le juste selon la nature ne doivent jamais être confondus. Le juste par nature ne change pas comme le juste légal. — Caractère essentiel de l'injustice : participation nécessaire d'une volonté éclairée ; ignorance innocente ; ignorance coupable. — Peut-on faire une injustice contre soi-même ? Arguments pour et contre. — On ne peut être coupable envers soi. — L'intempérant. Explication de cette contradiction apparente. Il y a plusieurs parties dans l'âme, meilleures ou pires ; et l'une peut être injuste à l'égard de l'autre.

Chapitre XXXII. — De la raison. Il faut dire précisément ce qu'elle est, pour rendre utiles et pratiques toutes les théories et les conseils sur la vertu. — Analyse des diverses parties de l'âme. — Analyse des diverses facultés qui nous découvrent la vérité : science, prudence, entendement, sagesse et conjecture. — Caractères différents de ces facultés. — Comparaison de la prudence et de la sagesse. — La prudence et la sagesse sont toutes deux des vertus. — De l'habileté. Elle est une partie de la prudence. — De l'adresse. Objet spécial de l'adresse. — La nature a sa part dans la vertu ; elle nous pousse instinctivement à des actes estimables, et en général, au bien. — La raison a sa part aussi dans la vertu. — Socrate a eu

tort de confondre la vertu et la raison. Il faut, pour que la vertu soit complète, réunir la nature à la raison. — Relation de la prudence aux autres vertus et aux diverses parties de l'âme. Elle est comme l'intendant de la sagesse.

LIVRE DEUXIÈME.

CHAPITRE I. De l'honnêteté. Elle consiste surtout à ne point user de ses droits légaux dans toute leur étendue. — L'honnêteté doit suppléer dans les cas particuliers à l'impuissance du législateur, qui ne dispose jamais que d'une façon générale.

CHAPITRE II. — De l'équité, qui juge sainement des droits que la loi n'a pu régler. Rapport de l'équité à l'honnêteté.

CHAPITRE III. — Du bon sens. Il est inséparable de la prudence. — Quand on réussit, sans que la raison ait présidé au succès, ce n'est plus du bon sens; ce n'est que du bonheur.

CHAPITRE IV. — Digression sur les devoirs de politesse, et leur rapport à la justice.

CHAPITRE V. — Questions diverses. L'homme injuste

sait-il réellement discerner le bien et le mal ? Il ne connaît le bien que d'une manière générale ; il ne connaît pas son bien particulier. — L'injustice est-elle possible contre le méchant ? Et n'est-ce pas lui rendre service que de le dépouiller du bien qu'il emploie mal ? Exemples des législateurs, qui n'accordent pas à tous les citoyens, sans distinction, les droits politiques. — Doit-on préférer le courage à l'injustice ? Ou au contraire ? — Théorie générale de l'instinct du bien et de la vertu réfléchie. — L'excès de vertu peut-il être nuisible à l'homme ?

Chapitre VI. — Indication des théories nouvelles sur la tempérance et l'intempérance, et sur la brutalité.

Chapitre VII. — De la brutalité. Elle est en dehors de l'humanité, comme son nom l'indique. — La vertu qui lui est opposée n'a pas de nom, parce qu'elle n'appartient pas à l'homme, et qu'elle est digne des héros ou des Dieux.

Chapitre VIII. — De la tempérance. Théories antérieures. — Erreur de Socrate. — Questions diverses. — L'intempérant sait-il ce qu'il fait ? — Le sage qui n'a pas de mauvais désirs, est-il réellement tempérant ? A quel ordre de choses se rapportent spécialement la tempérance et l'intempérance ? — Solution de ces questions. — Héraclite. — L'intempérant a la science générale du mal qu'il fait ; mais il n'en a pas la science particulière. — Confirmation tirée du Syllogisme et des Analytiques. L'intempérance se rapporte surtout, dans les plaisirs du corps, à ceux du toucher et du goût. — Autres intempérances, de

la colère, des richesses, des honneurs. — Comparaison de la patience et de l'intempérance. — Du débauché et de l'intempérant. — De l'intempérance et de la brutalité. — De l'intempérance spontanée et de l'intempérance réfléchie. — Du tempérant et du sage.

Chapitre IX. — Du plaisir. L'étude du plaisir se rattache étroitement à l'étude du bonheur. — Théories diverses qui nient que le plaisir soit un bien. Énumération des arguments sur lesquels ces théories s'appuient. Réfutation de ces arguments. — Le plaisir n'est pas une génération. — Le plaisir n'est pas à condamner d'une manière absolue, parce qu'il y a des plaisirs mauvais. Il faut en conclure seulement qu'il y a des plaisirs de différentes espèces. Le plaisir n'est pas un mal, parce que tous les êtres le recherchent. — Le plaisir, loin d'être un obstacle à l'activité, l'excite au contraire très-souvent. — Le plaisir n'est pas le bien suprême; mais il n'en est pas moins un bien. — La raison n'est pas seule à nous guider à la vertu; ce qui nous y porte d'abord, c'est une force instinctive. La raison ne vient qu'en second lieu affermir et éclairer l'impulsion naturelle qui nous pousse au bien.

Chapitre X. — De la fortune ou prospérité. Cette question se rattache à celle du bonheur. — Définition de la fortune, qui se confond avec le hasard; elle est complétement distincte de l'intelligence, de la raison, et de la science; elle n'est pas l'œuvre de Dieu ni l'effet de sa bienveillance; c'est l'effet d'une nature privée de raison.

— La fortune cependant contribue au bonheur, parce que c'est elle qui dispose des biens extérieurs.

CHAPITRE XI. — Résumé des théories particulières sur chacune des vertus spéciales. — L'honnêteté unie à la bonté, la beauté morale, est la définition générale de toutes les vertus. Portrait de l'homme vertueux, honnête et bon ; il sait user de tous les biens sans jamais abuser d'aucun.

CHAPITRE XII. — Retour sur quelques théories antérieures. Définition nouvelle de la droite raison. — La règle des passions, c'est qu'elles concourent à l'activité de la raison, loin d'y faire obstacle. — La science morale, non plus qu'aucune autre science, n'assure la possession directe de son objet propre. Elle donne seulement le faculté de se le procurer ; et l'objet de la science morale, c'est le bonheur, qui dépend essentiellement de l'usage personnel qu'on fait des choses.

CHAPITRE XIII. — De l'amitié. — Énumération des questions diverses que ce sujet a soulevées. — Définition préliminaire de l'amitié. Citations d'Empédocle. — Elle ne peut exister qu'entre les êtres qui peuvent se rendre une affection réciproque. L'homme de bien peut-il être l'ami du méchant ? — Rapports et différences des trois espèces d'amitiés, par vertu, par intérêt, par plaisir. La première espèce d'amitié est la seule durable. — Des mauvais amis : citation d'Euripide. Le plus souvent on ne doit s'en prendre qu'à soi des mécomptes qu'on éprouve en amitié. — L'amitié peut également naître entre des

êtres égaux et des êtres inégaux : citation d'Euripide. En général le supérieur se laisse aimer par l'inférieur, plus qu'il ne l'aime. — Peut-on s'aimer soi-même ? Discussion de cette question. — L'amitié consiste souvent dans l'égalité proportionnelle.

CHAPITRE XIV. — Des liens du sang. — Rapports du père au fils ; c'est l'affection la plus tendre ; le père aime le fils plus que le fils n'aime le père. Explication de cette différence. — De la bienveillance, de la concorde ; elles ne sont pas tout à fait l'amitié.

CHAPITRE XV. — De l'égoïsme. Le méchant seul est égoïste ; l'honnête homme ne peut pas l'être.

CHAPITRE XVI. — De l'égoïsme de l'honnête homme ; il cède tous les biens extérieurs à son ami ; mais il ne peut lui céder en fait de vertu. — Le méchant s'aime, uniquement parce qu'il est lui, et sans autre motif ; l'honnête homme s'aime, parce qu'il est bon.

CHAPITRE XVII. — De l'indépendance. Quelqu'indépendant qu'on soit, on a toujours besoin d'amitié. — On ne peut pas comparer l'existence de Dieu à celle de l'homme, dont l'indépendance est nécessairement incomplète. Malgré toute l'indépendance qu'on peut avoir, il faut toujours des amis, pour qu'on puisse faire du bien à quelqu'un, vivre en société, et de plus se connaître soi-même.

CHAPITRE XVIII. — Du nombre des amis. Il ne faut

pas trop étendre son affection ; il ne faut pas non plus la trop restreindre. Il faut avoir le nombre d'amis qu'on peut soi-même convenablement aimer.

CHAPITRE. XIX. — Des procédés qu'on doit observer à l'égard d'un ami, quand on a quelques reproches à lui faire. Il y a des liaisons où les reproches et les plaintes ne sont pas possibles : ce sont celles où l'un des deux est inférieur à l'autre.

Traité inachevé.

MORALE A EUDÈME

LIVRE PREMIER.

DU BONHEUR.

—

CHAPITRE I. — Du bonheur. Des causes du bonheur; ces causes sont, ou la nature, ou l'éducation, ou la pratique et l'expérience; elles peuvent être aussi, ou la faveur spéciale des Dieux, ou le hasard. — Le bonheur se compose surtout de trois éléments, la raison, la vertu, et le plaisir.

CHAPITRE II. — Des moyens de se procurer le bonheur. Il faut se proposer un but spécial dans la vie, et ordonner toutes ses actions sur ce plan. — Il ne faut pas confondre le bonheur avec ses conditions indispensables.

CHAPITRE III. — Des théories antérieures. Il ne faut pas tenir compte des opinions du vulgaire; il ne faut étudier que celles des sages. — Il est plus conforme à la raison, et plus digne de Dieu, de croire que le bonheur dépend des efforts de l'homme, plutôt que de croire qu'il est le résultat du hasard ou de la nature.

CHAPITRE IV. — Définition du bonheur. Des divers genres de vie où la question du bonheur n'est point impliquée. — Il y a trois genres de vie que l'on embrasse quand on est maître de choisir à son gré : la vie politique, la vie philosophique, et la vie de plaisir, ou de jouissances. — Réponse et opinion d'Anaxagore sur le bonheur.

CHAPITRE V. — Des misères de la vie humaine ; il vaudrait mieux ne pas vivre. Belle réponse d'Anaxagore. — Opinions diverses des hommes sur le bonheur ; la vertu et la sagesse sont les éléments indispensables du bonheur. — Erreur de Socrate qui croyait que la vertu est une science ; la vertu consiste essentiellement dans la pratique.

CHAPITRE VI. — De la méthode à suivre dans ces recherches. Utilité de la théorie et du raisonnement ; mais il faut les appuyer par des faits et par des exemples. Cette méthode est utile même en politique. — Danger des digressions et des généralités ; il faut tout ensemble critiquer la méthode et les résultats qu'elle donne. — Citation des Analytiques.

CHAPITRE VII. — Du bonheur. — On convient que c'est le plus grand des biens accessibles à l'homme. L'homme seul, en dehors de Dieu, peut être heureux. Les êtres inférieurs à l'homme ne peuvent jamais être appelés heureux.

CHAPITRE VIII. — Du bien suprême. Examen des théories principales sur cette question. — Réfutation de

la théorie du bien en soi, et de la théorie générale des Idées. Elles ne peuvent servir en rien à la vie pratique. — Le bien se retrouve dans toutes les catégories ; il y a autant de sciences du bien qu'il y a de sciences de l'être. — Méthode inexacte pour démontrer le bien en soi. — La politique ainsi que la morale étudient et poursuivent un bien qui leur est propre.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA VERTU.

CHAPITRE I. — Considérations psychologiques ; idée générale de la vertu ; la vertu est l'œuvre propre de l'âme. — Définition dernière du bonheur ; justification de cette définition. — Deux parties distinctes dans l'âme : l'une douée de raison, et l'autre pouvant obéir à la raison. — Distinction analogue des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales. — Définition de la vertu.

CHAPITRE II. — De la vertu morale : c'est un résultat de l'habitude, dont les êtres animés sont seuls capables. — Des passions ; des facultés qu'elles supposent, et des manières d'être qu'elles causent.

CHAPITRE III. — Du rôle des milieux en toutes choses.

La vertu morale est un milieu. — Table de quelques vertus et des deux vices extrêmes. Explication de cette table ; analyse de quelques caractères. — Il y a des passions et des vices où il n'y a point à distinguer le plus et le moins, et qui sont blâmables par eux seuls.

CHAPITRE IV. — Des deux parties de l'âme, et de la division correspondante des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales. — La vie morale tout entière consiste dans les plaisirs et les peines que l'homme éprouve, et dans le choix qu'il sait faire des uns et des autres.

CHAPITRE V. — De la vertu morale. Elle est toujours un milieu, qui est tantôt dans le plaisir, tantôt dans la douleur. Difficulté de bien reconnaître l'excès et le défaut d'après lequel on doit caractériser le vice contraire à la vertu.

CHAPITRE VI. — De l'homme considéré comme cause. Il est le seul parmi les animaux à jouir de ce privilége. — De la nature diverse des causes : les causes immobiles, les causes motrices ; citations des Analytiques. — L'homme est une cause libre ; il peut faire ou ne pas faire ce qu'il fait. — De la louange et du blâme dont la vertu et le vice sont l'objet ; la vertu et le vice sont purement volontaires, et dépendent du libre arbitre de l'homme.

CHAPITRE VII. — Du volontaire et de l'involontaire. Du libre arbitre comme source de la vertu et du vice. — Tout

acte vient de l'appétit, de la réflexion ou de la raison. De l'appétit considéré dans sa première nuance qui est le désir : citation d'Evénus. L'acte qui suit le désir, semble tantôt volontaire et tantôt involontaire : contradictions diverses. — L'acte, qui est suivant le cœur, seconde nuance de l'appétit, offre les mêmes contradictions. Citation d'Héraclite. — La liberté ne se confond pas avec l'appétit.

CHAPITRE VIII. — Définition de l'acte volontaire; il suppose toujours l'emploi de la raison. Le nécessaire, ou la force. — Différence de l'homme et des autres êtres animés : l'acte volontaire vient d'une cause intérieure; l'acte nécessaire vient d'une cause étrangère. — De la tempérance et de l'intempérance. — Contrainte morale : les enthousiastes, les devins : mot de Philolaüs. — C'est encore affirmer la liberté que de la nier.

CHAPITRE IX. — Du volontaire et de l'involontaire. Définition de ces deux termes.

CHAPITRE X. — De l'intention; son rapport à la volonté; ses différences. L'intention ne peut se confondre ni avec le désir, ni avec le jugement, ni avec la volonté. L'intention ne s'adresse jamais à une fin; mais elle s'adresse seulement aux moyens qui mènent à cette fin. — Rapport de l'intention à la liberté. La délibération ne peut s'appliquer qu'aux choses qui dépendent de nous. — L'intention est un composé du jugement et de la volonté. — L'homme seul est doué de cette faculté; il ne l'a pas à tout âge, ni en toute circonstance; sagesse des législateurs. —

Citation des Analytiques. — La volonté de l'homme ne s'applique naturellement qu'au bien réel ou apparent. Origine de l'erreur. — Influence du plaisir et de la douleur sur nos jugements et sur la vertu.

CHAPITRE XI — De l'influence de la vertu sur l'intention. — Elle rend l'action bonne par le but qu'elle se propose. L'acte, à un certain point de vue, a plus d'importance que l'intention ; mais c'est l'intention seule qui fait le mérite ou le démérite. — C'est surtout sur les actes qu'il faut juger le caractère d'un homme.

LIVRE TROISIÈME.

ANALYSE DE QUELQUES VERTUS PARTICULIÈRES.

CHAPITRE I. — Du courage. C'est un milieu entre la lâcheté et la témérité ; portraits du lâche et de l'homme courageux. — A quels objets s'applique le courage? Définition du danger. L'homme de courage peut être effrayé quelquefois ; mais il sait toujours se soumettre aux ordres de la raison. — Cinq espèces de courage ; citation de Socrate. — Examen de quelques questions particulières. Les choses vraiment à craindre sont celles qui peuvent amener la mort et une mort prochaine. — Influence de l'organisation sur le courage. Courage aveugle des Celtes, et en général des barbares : citation

d'Agathon. Courage des matelots et des soldats : citation de Théognis. Courage par honneur : citation d'Homère. Résumé de la théorie du courage.

CHAPITRE II. — De l'intempérance et de la débauche ; sens divers de ces mots. De l'insensibilité opposée à l'intempérance. — L'intempérance se rapporte plus particulièrement à deux sens, le goût et le toucher. On pourrait la réduire même au dernier tout seul. — Comparaison de l'homme et des animaux : les animaux ne sont pas intempérants ; sensations diverses qui leur manquent : citation de Stratonicus. — Résumé de la théorie sur la tempérance.

CHAPITRE III. — De la douceur. Elle se rapporte à la colère ; et elle est un milieu entre la dureté, qui s'emporte sans cesse et pour rien, et l'humilité, qui n'ose jamais s'irriter, même pour les causes les plus légitimes.

CHAPITRE IV. — De la libéralité. Elle se montre aussi bien dans la perte que dans l'acquisition de la fortune. — La libéralité est le milieu entre l'avarice et la prodigalité. — Nuances diverses de l'avarice.

CHAPITRE V. — De la grandeur d'âme. Définition du magnanime : il y a une certaine magnanimité dans toutes les vertus. — La grandeur d'âme est le dédain pour bien des choses ; elle s'inquiète assez peu de l'opinion du vulgaire. Citation d'Antiphon. — Contradiction apparente des sentiments qui font la grandeur d'âme. — Quatre caractères différents qu'il faut distinguer, pour bien com-

prendre ce que c'est que la grandeur d'âme ; analyse de ces quatre caractères.

CHAPITRE VI. — De la magnificence. Elle s'applique uniquement à la dépense et à l'emploi de l'argent. — Elle est une juste mesure entre les deux excès de la prodigalité et de la mesquinerie. — Exemple de Thémistocle. — La libéralité convient aux hommes libres.

CHAPITRE VII. — De différents caractères. — L'envieux, le haineux. — Du respect humain ; de l'impudence ; de l'amabilité et de la bienveillance ; de la gravité et du respect de soi ; de la sincérité, milieu entre la fausseté et la jactance ; du savoir-vivre et de la politesse dans les relations de société, en ce qui concerne la plaisanterie. — Réflexions générales sur ces diverses qualités et sur ces caractères.

LIVRE QUATRIÈME.

THÉORIE DE LA JUSTICE.

Reproduction textuelle du Livre cinquième de la Morale à Nicomaque.

LIVRE CINQUIÈME.

THÉORIE DES VERTUS INTELLECTUELLES.

—

Reproduction textuelle du Livre sixième de la Morale à Nicomaque.

LIVRE SIXIÈME.

THÉORIE DE L'INTEMPÉRANCE ET DU PLAISIR.

—

Reproduction textuelle du Livre septième de la Morale à Nicomaque.

LIVRE SEPTIÈME.

THÉORIE DE L'AMITIÉ.

—

CHAPITRE I. — De l'amitié. De son importance sociale. — Théories diverses sur l'amitié : l'amitié se forme du

semblable au semblable ; elle se forme du contraire au contraire. Citation d'Empédocle. — Insuffisance de ces théories. — Citation d'Héraclite. — Théories qui fondent l'amitié sur l'intérêt, et qui la révoquent en doute.

CHAPITRE II. — Suite de la théorie de l'amitié. Distinction du plaisir et du bien. Le bien doit toujours s'entendre de ce qui est trouvé tel par une nature bien organisée. — Trois espèces d'amitié : par vertu, par intérêt, par plaisir. La première est la seule vraie ; elle est la seule digne de l'homme ; l'amitié par intérêt peut se trouver même dans les animaux. — Grandeur et dignité de la véritable amitié ; rapport de l'amitié et du plaisir ; l'amitié par vertu est la seule qui soit vraiment solide ; les autres peuvent changer constamment. — Le temps est indispensable pour fonder l'amitié en l'éprouvant. Citation de Théognis. L'infortune fait connaître les vrais amis. — Explication des liaisons assez fréquentes entre les méchants et les gens de bien. — On se lie toujours par les bons côtés ; et il n'y a pas d'homme qui n'en ait quelques-uns.

CHAPITRE III. — De l'égalité dans l'amitié : il peut y avoir amitié du supérieur à l'inférieur ; mais cette amitié est de part et d'autre fort différente. — Des discordes et des divisions en amitié et en amour.

CHAPITRE IV. — De l'égalité et de l'inégalité dans l'amitié. Le supérieur dans la plupart des cas peut se laisser aimer ; mais il n'est pas tenu d'aimer. — Différence des gens ambitieux en amitié, et des gens vraiment

affectueux. On recherche le plus souvent l'amitié de supériorité. — Aimer est plus selon l'amitié qu'être aimé. Citation de l'Andromaque d'Antiphon. — Affection qui survit aux morts.

CHAPITRE V. — Conciliation des opinions opposées sur la nature de l'amitié. Manières d'entendre ces principes, que le semblable est l'ami du semblable, ou le contraire l'ami du contraire. — C'est dans le vrai milieu uniquement que se trouve la jouissance et le repos. — Les caractères opposés se plaisent en se compensant en quelque sorte mutuellement.

CHAPITRE VI. — De l'amour de soi. On ne peut pas le confondre avec l'amitié proprement dite. — Rapports et différences de l'amour de soi et de l'amitié. — Il n'y a que l'homme de bien qui puisse s'aimer lui-même. Le méchant est avec lui-même dans une lutte perpétuelle.

CHAPITRE VII. — De la concorde et de la bienveillance. — Rapports et différences de la bienveillance et de l'amitié. — La bienveillance n'agit pas. — Rapports et différences de la concorde et de l'amitié. — La concorde est le véritable lien des États, en unissant les citoyens entr'eux.

CHAPITRE VIII. — De l'affection réciproque des bienfaiteurs et des obligés. — Si le bienfaiteur aime plus qu'il n'est aimé, c'est que l'obligé est en quelque sorte son œuvre, et que naturellement on aime toujours ce qu'on a fait, comme le prouve l'affection des parents

pour leurs enfants, et même celle des animaux pour leurs petits.

CHAPITRE IX. — De la justice dans les relations d'amitié et dans les associations de toutes sortes, politiques, commerciales, particulières. — Des diverses formes de gouvernement. — La proportion est, en général, la seule égalité véritable et juste.

CHAPITRE X. — Des fondements de la société civile et politique. — L'homme est surtout un être capable d'association. — La famille est le principe de l'État, et la justice n'y est pas moins nécessaire. Rapports des divers membres de la famille entr'eux. — Entre le chef et le sujet, la différence ne peut être que la proportion. Le supérieur doit donner plus qu'il ne reçoit, et il est payé en honneurs et en respects. — La société civile se fonde sur l'intérêt. De l'association légale comparée à l'association purement morale. La liaison par intérêt est celle qui est le plus exposée aux querelles et aux récriminations. Erreurs fréquentes que l'on commet de part et d'autre dans les liaisons que l'on contracte. Mécomptes réciproques. Loi remarquable de quelques pays. Citation de Théognis. — Différence de la convention civile et formelle, et de la convention purement morale et facultative. Prodicus, le médecin, cité. — La proportionnalité peut toujours compenser les choses, même dans les rapports les plus délicats et les plus difficiles.

CHAPITRE XI. — Questions diverses et peu sérieuses : Faut-il faire du bien à un ami inutile, plutôt qu'à un ami

honnête ? — Citation d'Euripide. — Les définitions ordinaires de l'amitié sont fausses, en ce qu'elles sont toujours partielles. — Erreurs en amitié, quand, au fond, on aime les choses plus que les personnes.

CHAPITRE XII. — De l'isolement et de l'indépendance. Comparaison de l'isolement avec la vie commune. — De l'indépendance divine. — Discussion de ces théories. Éclaircissements sur la véritable idée de la vie, qui consiste à la fois à sentir et à connaître. Arguments en sens contraires. — Charme et douceur de la vie commune. — Il n'y a que Dieu qui n'ait pas besoin d'amis. — Sacrifices mutuels que se font les amis. — Ce qu'on désire par dessus tout, c'est le bonheur de son ami ; et l'on peut renoncer à la vie commune pour qu'il soit heureux ; mais en général on recherche la vie commune, et il se peut qu'on préfère souffrir avec un ami plutôt que d'avoir à souffrir de son absence.

CHAPITRE XIII. — Digression sur l'usage essentiel et sur l'usage indirect des choses ; on peut, jusqu'à certain point, abuser également des facultés de l'âme. — Lacunes et désordre dans le texte.

CHAPITRE XIV. — Du bonheur qui ne tient qu'au hasard. Examen de cette question, de savoir s'il y a des gens qui sont naturellement heureux et malheureux. On ne peut nier qu'il n'y ait des gens qui réussissent contre toute raison et malgré leur incapacité. Arguments en sens contraires. — On ne doit pas tout attribuer au hasard ; mais on ne doit pas non plus lui dénier toute influence.

Souvent on fait sans raison, sans habileté, tout ce qu'il faut pour réussir ; c'est une heureuse impulsion de la nature qui fait agir. — Il ne faut pas aller jusqu'à rapporter au hasard la volonté et la réflexion dans l'homme ; influence de l'élément divin dans l'âme humaine. — Le succès qu'assurent la raison et l'intelligence, est le seul qui puisse être solide et durable.

Chapitre XV. — De la beauté morale, et de la vertu prise dans son ensemble et dans sa perfection. Il faut distinguer moralement entre les choses qui sont simplement bonnes, et celles qui, outre qu'elles sont bonnes, sont belles et dignes de louange. — Conditions de la beauté morale ; limites dans lesquelles le sage doit se renfermer. — Toute la conduite morale de l'homme doit tendre à servir Dieu et à le contempler. — Fin de ce traité.

* DES VERTUS ET DES VICES

CHAPITRE I. — Division générale des vertus et des vices. Parties diverses de l'âme auxquelles se rapportent les vices et les vertus, selon les théories de Platon.

CHAPITRE II. — La prudence, la douceur, le courage, la tempérance, la continence, la justice, la libéralité, la grandeur d'âme.

CHAPITRE III. — L'imprudence, l'irascibilité, la lâcheté, la débauche, l'intempérance, l'injustice, l'illibéralité, la bassesse d'âme.

CHAPITRE IV. — Des caractères propres et des conséquences de chacune des vertus : prudence, douceur, courage, tempérance.

CHAPITRE V. — Suite. Tempérance, justice, libéralité, grandeur d'âme.

CHAPITRE VI. — Des caractères propres et des conséquences des différents vices. Déraison, irascibilité, lâcheté, débauche, intempérance.

CHAPITRE VII. — Suite. Injustice, illibéralité et petitesse d'âme.

CHAPITRE VIII. — Caractères généraux et conséquences de la vertu et du vice.

FIN

DES SOMMAIRES.

MORALE
A NICOMAQUE.

LIVRE I.

THÉORIE DU BIEN ET DU BONHEUR.

CHAPITRE PREMIER.

Le bien est le but de toutes les actions de l'homme; diversité et subordination des fins que notre activité se propose. — Importance du but et du bien suprêmes. — Supériorité de la science politique qui peut seule nous les faire connaître; du dégré d'exactitude qu'on peut exiger de cette science. — La jeunesse est peu propre à l'étude de la politique.

§ 1. Tous les arts, toutes les recherches méthodiques

Morale à Nicomaque. Des trois ouvrages qui composent ce qu'on peut appeler la morale d'Aristote, celui-ci est le plus important de beaucoup. Il est le plus complet et en même temps le mieux rédigé, comme j'ai essayé de le démontrer dans la Dissertation préliminaire. Cicéron semble croire que la Morale à Nicomaque est de Nicomaque, fils d'Aristote, et non d'Aristote lui-même (*De finibus bonorum et malorum*, liv. V, ch. 5); et en effet le titre grec de cet ouvrage pourrait avoir aussi bien cette signification. Quant à la Morale à Eudème et à la Grande Morale, on verra sans peine que l'ordre et le fond des idées appartiennent entièrement au philosophe, si d'ailleurs ce n'est pas la forme qui lui est propre et qu'on lui connaît. Je rapprocherai les trois ouvrages les uns des autres, à mesure que l'occasion s'en présentera.

Chapitre premier. Grande Morale, livre I, chap. 1. La Morale à Eudème n'a pas de partie correspondante.

de l'esprit, aussi bien que tous nos actes et toutes nos déterminations morales, semblent toujours avoir en vue quelque bien que nous désirons atteindre; et c'est là ce qui fait qu'on a parfaitement défini le bien quand on a dit qu'il est l'objet de tous les vœux. § 2. Ceci n'empêche pas, bien entendu, qu'il n'y ait de grandes différences entre les fins qu'on se propose. Parfois ces fins sont simplement les actes mêmes qu'on produit; d'autres fois, outre les actes, ce sont les résultats qui en sortent. Dans toutes les choses qui ont certaines fins au-delà même des actes, les résultats définitifs sont naturellement plus importants que les actes qui les amènent. § 3. D'autre part, comme il existe une foule d'actions, d'arts et de sciences diverses, il y a tout autant de fins différentes : par exemple, la santé est le but de la méde-

§ 1. *Avoir en vue quelque bien.* C'est la pensée par laquelle débute également la Politique (voir ma traduction, 2e édition). Elle est aussi vraie que noble. C'est se faire de la nature humaine une opinion juste et relevée tout à la fois que de donner le bien pour objet à toutes nos actions. L'homme fait le mal sans doute, mais c'est par exception; il s'avoue bien rarement qu'il le fait; et d'ordinaire c'est par ignorance bien plutôt que par perversité. Cette théorie d'Aristote est au fond analogue à celle de Platon, qu'il a si souvent et si vivement critiquée, à savoir que nul ne fait le mal volontairement. Nous aurons du reste à y revenir plus d'une fois encore. — *On a défini parfaitement le bien.* Aristote ne dit pas de qui il entend parler; et il nous serait difficile de le dire. Il n'est pas probable que ce soit des philosophes antérieurs à l'école de son maître; et cette définition appartient peut-être à Speusippe ou à Xénocrate. Sans être précisément dans Platon, on peut aisément la tirer d'une foule de passages. Eustrate dans son commentaire ne la rapporte à personne en particulier, et il se contente de dire qu'Aristote l'emprunte aux anciens.

§ 2. *Ces fins sont simplement les actes.... outre les actes....* Cette pensée se retrouve encore, sous une forme différente, plus loin, livre VI, ch. 4, et dans la Politique, livre I, ch. 2, §§ 5 et 6. La distinction est très-juste; et la langue grecque a su la marquer mieux que la nôtre. Le

cine; le vaisseau est le but de l'architecture navale; la victoire est le but de la science militaire; la richesse, celui de la science économique. § 4. Tous les résultats de cet ordre sont en général soumis à une science spéciale qui les domine; ainsi c'est à la science de l'équitation que sont subordonnés l'art de la sellerie et tous les arts qui concernent l'emploi du cheval, de même que ces arts à leur tour et tous les autres actes militaires sont soumis à la science générale de la guerre. D'autres actes sont également soumis à d'autres sciences; et pour toutes sans exception, les résultats que poursuit la science fondamentale sont supérieurs aux résultats des arts subordonnés; car c'est uniquement pour les premiers que les seconds à leur tour sont recherchés.

§ 5. Peu importe du reste que les actes eux-mêmes soient le but dernier qu'on se propose en agissant, ou qu'il y ait encore au-delà de ces actes quelque autre résultat de poursuivi, comme dans les sciences que l'on vient de citer. § 6. S'il est à tous nos actes un but défini-

mot qui exprime l'action faite pour elle seule n'y est pas le même que le mot qui exprime l'action faite en vue d'un résultat différent d'elle.

§ 4. *La science fondamentale.* Le mot grec est : Architectonique. Cette subordination de certains arts les uns aux autres est très-vraie; et si Aristote la rappelle ici, c'est afin d'arriver à cette conclusion, que tous les biens particuliers poursuivis par l'homme sont subordonnés à un bien suprême et général qui embrasse et dépasse tous les autres, et que l'étude du souverain bien est l'objet spécial de la science politique. Cette conclusion est formellement énoncée un peu plus bas.

§ 5. *Peu importe du reste.* Je crois que cette pensée doit être liée à ce qui suit et non point à ce qui précède, comme l'ont fait plusieurs traducteurs, et même Eustrate dans son commentaire. La paraphrase attribuée à Andronicus de Rhodes, et publiée par Heinsius, a passé sur cette nuance sans s'y arrêter.

§ 6. *Et le bien suprême.* Kant a blâmé cette méthode d'Aristote, et des anciens en général, qui consiste

tif que nous voulions atteindre pour lui-même et en vue duquel nous recherchions tout le reste; si, d'un autre côté, nous ne pouvons pas dans nos déterminations remonter sans cesse à un nouveau motif, ce qui serait se perdre dans l'infini et rendrait tous nos désirs parfaitement stériles et vains, il est clair que le but commun de tous nos vœux sera le bien, et le bien suprême. § 7. Ne faut-il point penser aussi que, pour la règle de la vie humaine, la connaissance de cette fin dernière ne soit d'une haute importance? et que, comme des archers qui visent à un but bien marqué, nous soyons alors mieux en état de remplir notre devoir?

§ 8. Si cela est vrai, nous devons essayer, ne dus-

à rechercher d'abord le souverain bien et à l'imposer ensuite à la volonté comme loi morale. (Critique de la Raison pratique, pages 232 et 335, de la traduction de M. Barni). Aristote semble avoir répondu d'avance à ce reproche, en montrant de quelle utilité pratique peut être la recherche et la découverte du souverain bien. Il est certain que si l'individu avait des croyances absolument arrêtées sur ce point, et que dès sa jeunesse il fût convaincu que le vrai but de la vie humaine, c'est le devoir et la vertu, avant le bonheur et la fortune, sa conduite tout entière serait réglée, et à l'abri de bien des fautes. Sans être parfait et sans réaliser le souverain bien, ce qui est impossible à l'homme, il tendrait sans cesse à la perfection et l'atteindrait dans la mesure que permettent ses facultés. Je ne crois pas qu'Aristote ait voulu dire autre chose, et je trouve ce principe aussi louable qu'utile, si la méthode n'est pas irréprochable. Je ne prétends pas du reste que ce soit là le fondement de la loi morale; mais je ne condamne pas absolument cette méthode qui peut porter d'excellents fruits. Kant s'est peut-être laissé entraîner un peu trop par son propre système; et du moment qu'il ne retrouve pas dans les autres l'*autonomie* de la volonté, il se montre d'une sévérité implacable.

§ 7. *Comme des archers qui visent à un but.* Comparaison ingénieuse et très-pratique.

§ 8. *Une simple esquisse.* Voir plus loin, ch. 5, au début. On sent qu'Aristote ne se fait pas illusion sur la portée de son principe, ni sur son propre système. Un peu plus bas,

sions-nous faire qu'une simple esquisse, de définir ce que c'est que le bien, et de faire voir de quelle science et de quel art il fait partie.

§ 9. Un premier point qui peut sembler évident, c'est que le bien relève de la science souveraine, de la science la plus fondamentale de toutes. Et celle-là c'est précisément la science politique. § 10. C'est elle en effet qui détermine quelles sont les sciences indispensables à l'existence des États, quelles sont celles que les citoyens doivent apprendre, et dans quelle mesure il faut qu'ils les possèdent. On peut remarquer en outre que les sciences qui sont le plus en honneur sont subordonnées à

il sera même encore plus sévère et sa modestie ira presque jusqu'à l'injustice.

§ 9. *C'est précisément la science politique.* C'est une erreur manifeste que Garve a déjà signalée dans les excellentes remarques qu'il a jointes à sa traduction, et dont on ne saurait trop se défendre. La politique régit les Etats ; mais ce n'est pas elle qui fait la morale, et qui est chargée d'étudier cette grande question du bien. Tout au contraire, la politique n'est rien si elle ne reçoit ses principes fondamentaux de la morale, et si elle ne s'efforce de les suivre. Les raisons que donne Aristote pour mettre la politique au-dessus de la morale, et en faire la science *architectonique,* sont peu concluantes. Tout ce qui est vrai, c'est que la politique concerne les sociétés, tandis que la morale regarde surtout l'individu. Mais il ne s'agit point ici de nombre ; et comme les sociétés en définitive se composent d'individus, c'est la règle convenable à chacun d'eux qu'il faut d'abord connaître ; autrement les règles applicables à l'ensemble restent toujours très-obscures et très-insuffisantes. Platon n'a pas commis la faute où tombe ici Aristote, et où tant d'autres sont tombés après lui ; il a étudié l'État et la politique à la lumière de la morale.

§ 10. *C'est elle en effet qui détermine.... dans quelle mesure il faut qu'ils les possèdent.* A ce compte, ce serait la politique qui réglerait et ferait même la morale, et l'on reviendrait alors à ce principe des Sophistes tant combattu par Aristote lui-même (voir un peu plus bas), que c'est la loi et non la nature qui constitue et détermine le bien et le mal. — *La science militaire, la science administrative.* Il est bien étrange de mettre la morale au niveau de la science militaire.

la politique, je veux dire la science militaire, la science administrative, la rhétorique. § 11. Comme c'est elle qui emploie toutes les autres sciences pratiques, et qui prescrit en outre au nom de la loi ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, on pourrait dire que son but embrasse les buts divers de toutes les autres sciences; et par conséquent le but de la politique serait le vrai bien, le bien suprême de l'homme. § 12. Il est certain d'ailleurs que le bien est identique pour l'individu et pour l'État. Toutefois il semble que procurer et garantir le bien de l'État soit quelque chose de plus grand et de plus complet; le bien est digne d'être aimé, même quand il ne s'agit que d'un seul être; mais cependant il est plus beau et plus divin, quand il s'applique à toute une nation, quand il s'applique à des États entiers.

§ 13. Ainsi donc le présent traité étudiera toutes ces questions; et il est presque un traité politique.

§ 11. *Comme c'est elle qui emploie.* Ceci est vrai; mais si la politique emploie les autres sciences pratiques, ce n'est pas elle qui les fait, et la morale moins que toute autre. — *Le but de la politique serait le vrai bien.* Voilà la conséquence extrême et tout à fait insoutenable de cette théorie. Aristote n'avait qu'à regarder le spectacle des choses humaines pour se convaincre que la politique manque bien plus souvent le but que les individus eux-mêmes, tout faibles, tout imparfaits qu'ils sont.

§ 12. *Le bien est identique pour l'individu et pour l'État.* Aristote revient ici davantage au vrai; mais pourtant la grandeur de l'État l'aveugle encore; et il ne voit pas que la vertu est bien plus parfaite dans l'individu qu'elle ne peut jamais l'être dans les sociétés les mieux réglées. Socrate pourra toujours défier tous les États de l'égaler en vertu.

§ 13. *Il est presque un traité politique.* A la fin du livre X, on peut voir encore qu'Aristote regarde tout son traité de morale comme un simple préliminaire à son traité de politique. C'est par la politique qu'il prétend compléter « la philosophie des choses humaines », comme il dit.

§ 14. Ce sera dire sur cette matière tout ce qu'il est possible, si on la traite avec toute la clarté qu'elle comporte. Mais il ne faut pas plus exiger une précision égale dans toutes les œuvres de l'esprit, qu'on ne l'exige pour les ouvrages de la main. Or, le bien et le juste, sujets qu'étudie la science politique, donnent lieu à des opinions tellement divergentes et tellement larges, qu'on est allé jusqu'à soutenir que le juste et le bien existent uniquement en vertu de la loi, et n'ont aucun fondement dans la nature. § 15. Si d'ailleurs les biens eux-mêmes peuvent soulever une aussi grande diversité d'opinions et tant d'erreurs, c'est qu'il arrive trop souvent que les hommes n'en retirent que du mal; et l'on a vu fréquemment des gens périr par leurs richesses, comme d'autres périssaient par leur courage. § 16. Ainsi donc quand on traite un sujet de ce genre et qu'on part de tels principes, il faut savoir se contenter d'une esquisse un peu grossière de la vérité; et en ne raisonnant que sur des faits généraux et ordinaires, on n'en doit tirer que des conclusions de même ordre et aussi générales. § 17. C'est avec cette indulgente réserve qu'il conviendra d'accueillir tout ce que nous dirons ici. Il est d'un esprit éclairé de ne demander

§ 14. *Le bien et le juste, sujets qu'étudie la science politique.* Ce n'est qu'une faible partie de la politique, tandis que c'est tout l'objet de la morale. — *Tellement divergentes.* La morale bien comprise a bien moins de divergences que la politique; et elle a pour toute conscience éclairée et honnête des principes inébranlables.

§ 16. *Esquisse un peu grossière de la vérité.* C'est trop se défier de la science morale; et Aristote lui-même a, dans son ouvrage, des analyses qui sont de la plus parfaite exactitude.

§ 17. *Exiger de l'orateur des démonstrations en forme.* Si la rhétorique n'a pas de démonstrations formelles, la morale peut en avoir; et Aristote aurait pu trouver les démonstrations de Socrate et de Platon aussi

la précision pour chaque genre de sujets, que dans la mesure où la comporte la nature même de la chose qu'on traite; et il serait à peu près aussi déplacé d'attendre une simple probabilité du mathématicien que d'exiger de l'orateur des démonstrations en forme.

§ 18. On a toujours raison de juger ce qu'on connaît; et l'on y est bon juge. Mais pour juger un objet spécial, il faut être spécialement instruit de cet objet; et pour bien juger d'une manière générale, il faut être instruit sur l'ensemble des choses. Voilà pourquoi la jeunesse est peu propre à faire une sérieuse étude de la politique; elle n'a pas l'expérience des choses de la vie, et c'est précisément de ces choses que la politique s'occupe et qu'elle tire ses théories. Il faut ajouter que la jeunesse qui n'écoute que ses passions, entendrait de telles leçons bien vainement et sans aucun profit, puisque le but que poursuit la science politique n'est pas la simple connaissance des choses, et que ce but est pratique avant tout. § 19. Quand je dis jeunesse, je veux dire tout aussi bien la jeunesse de l'esprit que la jeunesse de l'âge; il n'y a point sous ce rapport de différence; car le défaut que je signale ne tient pas au temps qu'on a vécu; il tient uniquement à ce qu'on vit sous l'empire de la passion, et à ce qu'on ne se laisse jamais guider que par elle dans la poursuite de ses désirs. Pour les esprits de ce genre, la connaissance des

concluantes que celles d'aucun mathématicien. C'est plus tard ce qu'a si bien établi Descartes, mathématicien et philosophe tout ensemble.

§ 18. *La jeunesse est peu propre.* La pensée est juste; mais c'est une digression peu utile, que Garve blâme avec quelque raison.

§ 19. *A l'étude de la politique,* et par le même motif, à l'étude de la morale, qui demande encore plus l'appaisement des passions.

choses est tout à fait inféconde, absolument comme elle l'est pour les gens qui, dans un excès, perdent la possession d'eux-mêmes. Au contraire ceux qui règlent leurs désirs et leurs actes par la seule raison, peuvent profiter beaucoup à l'étude de la politique.

§ 20. Mais bornons-nous à ces idées préliminaires sur le caractère de ceux qui veulent cultiver cette science, sur la manière d'en recevoir les leçons, et sur l'objet que nous nous proposons ici.

CHAPITRE II.

Le but suprême de l'homme, de l'aveu de tout le monde, c'est le bonheur. — Diversité des opinions sur la nature même du bonheur; on n'étudiera que les plus célèbres ou les plus spécieuses. — Différences des méthodes suivant qu'on part des principes ou qu'on remonte aux principes. — On juge en général du bonheur par la vie qu'on mène soi-même; la recherche des plaisirs suffit au vulgaire; l'amour de la gloire est le partage des natures supérieures, ainsi que l'amour de la vertu. — Insuffisance de la vertu réduite à elle seule pour faire le bonheur; dédain de la richesse.

§ 1. Reprenons maintenant notre première assertion;

Ch. II. Gr. Morale, livre I, ch. 2; Morale à Eudème, livre I, ch. 1, 2, 3.

§ 1. *Le bien que suivant nous recherche la politique.* Suite de l'erreur commise dans le chapitre précédent. — *Dans tous les actes de notre vie.* Une grande partie de la vie des citoyens, et la meilleure, échappe nécessairement à l'État; leurs actions seules tombent sous l'œil de la loi, qui ne peut pénétrer dans leur vie morale. Il est d'ailleurs facile de voir que cette méprise d'Aristote tient à tous les préjugés de l'antiquité sur les

et puisque toute connaissance, toute résolution de notre esprit a nécessairement en vue un bien d'une certaine espèce, expliquons quel est le bien que suivant nous recherche la politique, et par conséquent le bien supérieur que nous pouvons poursuivre dans tous les actes de notre vie. § 2. Le mot qui le désigne est accepté à peu près par tout le monde; le vulgaire, comme les gens éclairés, appelle ce bien suprême le bonheur; et dans leur opinion commune, vivre bien, agir bien est synonyme d'être heureux. § 3. Mais c'est sur la nature et l'essence du bonheur que les opinions se partagent; et sur ce point, le vulgaire est très-loin d'être d'accord avec les sages. § 4. Les uns le placent dans des choses apparentes et qui éclatent aux yeux, comme le plaisir, la richesse, les honneurs, tandis que d'autres le placent ailleurs. Ajoutez que l'opinion d'un même individu varie souvent sur ce sujet; malade, on croit que le bonheur est la santé; pauvre, que c'est la richesse; ou bien quand on a la conscience de son ignorance, on se borne à admirer

rapports de l'État et de l'individu. Ces préjugés n'étaient pas entièrement faux, et ils ont beaucoup contribué à toutes les merveilles du patriotisme ancien. A ce point de vue, ils méritent tout notre respect.

§ 2. *Ce bien suprême le bonheur.* Sans doute le vulgaire confond dans son langage le bien suprême et le bonheur; mais le langage du philosophe doit être plus précis; et à moins qu'Aristote ne veuille confondre le bonheur et la vertu, il ne doit pas parler comme le vulgaire. Il serait difficile de trouver dans Platon une équivoque d'expression qui pût prêter à cette confusion. Mais c'est qu'au fond Aristote s'éloigne de son maître, et qu'il donne au bonheur une importance exagérée.

§ 4. *Le placent ailleurs.* Le mot « ailleurs » est bien vague; et Aristote pouvait préciser davantage en disant: la science, la vertu, la prudence, etc. — *Varie souvent.* Observation pleine de justesse, comme chacun de nous a pu très-fréquemment s'en convaincre par sa propre expérience.

ceux qui parlent du bonheur en termes pompeux, et qui s'en font une image supérieure à celle qu'on s'en fait soi-même. § 5. Quelquefois on a cru qu'au-dessus de tous ces biens particuliers, il existe un autre bien en soi qui est la cause unique que toutes ces choses secondaires sont aussi des biens.

§ 6. Rechercher toutes les opinions sur cette matière serait peine assez inutile ; et nous nous bornerons à celles qui sont les plus répandues, c'est-à-dire à celles qui semblent avoir quelque vérité et quelque raison.

§ 7. Du reste ne perdons pas de vue qu'il y a grande différence entre les théories qui partent des principes et celles qui remontent aux principes. Platon avait bien raison de se demander et de rechercher si la vraie méthode consiste à partir des principes ou à remonter jusqu'à eux; tout comme pour le stade on peut aller des juges à la borne; ou à l'inverse, de la borne aux juges. § 8. Mais il faut toujours débuter par des choses bien

§ 5. *Quelquefois on a cru.* C'est Platon qu'Aristote désigne sans le nommer.

§ 7. *Platon avait bien raison.* Les commentateurs ont été assez embarrassés pour indiquer le passage précis auquel cette citation se rapporte. Il me semble qu'elle s'applique fort bien à la grande discussion du 6e livre de la République, sur la méthode dialectique, qui remonte jusqu'au principe des choses, et sur cette autre méthode qui, partant de simples hypothèses qu'elle prend pour des principes, se hâte d'arriver à des conclusions tout aussi peu solides. (République, liv. VI, p. 59, et liv. VII, p. 106, traduction de M. Cousin).

§ 8. *Notoires de deux façons.* Distinction familière au péripatétisme; voir spécialement les Derniers Analytiques, livre I, ch. 2, § 11. Les choses les plus notoires relativement à nous sont celles que nous fait connaître la sensation. Les plus notoires en soi, ou absolument, sont les choses évidentes pour la raison ; ce sont les plus éloignées pour la sensibilité. — *Des principes de la politique.* On attendrait plutôt : « des principes de la morale. » Mais Aristote reste conséquent avec lui-même.

notoires et bien claires. Les choses peuvent être notoires de deux façons : elles peuvent l'être, ou relativement à nous, ou d'une manière absolue. Peut-être nous faut-il commencer par celles qui sont notoires pour nous; et voilà pourquoi des mœurs et des sentiments honnêtes sont la préparation nécessaire de quiconque veut faire une étude féconde des principes de la vertu, de la justice, en un mot, des principes de la politique.

§ 9. Le vrai principe en toutes choses; c'est le fait; et si le fait lui-même était toujours connu avec une suffisante clarté, il n'y aurait guère besoin de remonter jusqu'à sa cause. Une fois qu'on a la connaissance complète du fait, ou l'on en possède déjà les principes, ou du moins on peut très-aisément les acquérir. Mais quand on est hors d'état de connaître ni le fait ni la cause, on doit s'appliquer cette maxime d'Hésiode :

« Le mieux est de pouvoir se diriger soi-même,
« En sachant ce qu'on fait pour le but qu'on poursuit.
« C'est bien encor de suivre un sage avis d'autrui.
« Mais ne pouvoir penser et n'écouter personne,
« Est l'action d'un sot que chacun abandonne. »

§ 10. Mais revenons au point d'où nous nous sommes écartés.

§ 9. *Le vrai principe en toute chose c'est le fait.* Le fait n'est pas le vrai principe; c'est seulement le point de départ. Il est singulier que l'auteur de la Métaphysique aille presque jusqu'à proscrire la recherche des causes. — *Cette maxime d'Hésiode.* Les Œuvres et les Jours, v. 293, édit. de Heinsius. Le second vers qui est cité ici par Aristote n'est pas d'Hésiode, à ce qu'il paraît, ; et Heinsius, tout en l'admettant dans son édition, l'indique comme apocryphe. L'interpolation remonterait très-haut puisqu'elle remonte au moins au temps d'Aristote.

§ 10. *D'où nous nous sommes écar-*

Ce n'est pas, selon nous, une erreur complète que de se faire une idée du bien et du bonheur par la vie qu'on mène soi-même. Ainsi les natures vulgaires et grossières croient que le bonheur, c'est le plaisir; et voilà pourquoi elles n'aiment que la vie des jouissances matérielles. C'est qu'en effet il n'y a que trois genres de vie qu'on puisse plus particulièrement distinguer : d'abord cette vie dont nous venons de parler, puis la vie politique ou publique, et enfin la vie contemplative et intellectuelle. § 11. La plupart des hommes, tels qu'ils se montrent, sont de véritables esclaves, choisissant par goût une vie de brutes; et ce qui leur donne quelque raison et semble les justifier, c'est que le plus grand nombre de ceux qui sont au pouvoir n'en profitent d'ordinaire que pour se livrer à des excès dignes de Sardanapale. § 12. Au contraire, les esprits distingués et vraiment actifs placent le bonheur dans la gloire; car c'est là le but le plus habituel de la vie politique. Mais le bonheur ainsi compris est quelque chose de plus superficiel et de moins solide que celui qu'on prétend chercher ici. La gloire et les honneurs semblent appartenir à ceux qui les dispensent bien plutôt qu'à celui qui les reçoit, tandis que le bien tel que nous le proclamons est quelque chose qui est tout personnel,

tés. Aristote s'apperçoit lui-même de la digression où il s'est laissé aller. — *Une erreur complète.* Ce peut être une erreur complète; mais c'est une erreur assez naturelle. Les mêmes idées sont reproduites dans la Morale à Eudème, livre I, ch. 4.

§ 11. *La plupart des hommes.* Cette remarque d'Aristote est peut-être moins juste de nos jours qu'elle ne l'était de son temps; mais malheureusement elle l'est plus encore que ne le désirerait la philosophie. C'est l'objet et le triomphe de la civilisation de diminuer de plus en plus le nombre de ces êtres incultes. — *Sardanapale.* Cicéron avait sans doute ce passage sous les yeux, Tusculanes, V, 35, p. 191.

et qu'on ne peut enlever que très-difficilement à l'homme qui le possède. J'ajoute que souvent l'on ne paraît poursuivre la gloire que pour se confirmer soi-même dans l'idée qu'on a de sa propre vertu; on cherche à captiver l'estime des gens sages et du monde dont on est connu, parce qu'on la regarde comme un juste hommage au mérite qu'on se suppose. § 13. J'en conclus qu'aux yeux même des hommes qui se conduisent par ces motifs, la vertu a la prééminence sur la gloire qu'il recherchent. On pourrait donc croire aisément que la vertu est la véritable fin de l'homme plutôt que la vie politique. Mais la vertu elle-même est évidemment trop incomplète, quand elle est seule; car il ne serait pas impossible que la vie d'un homme plein de vertu ne fût qu'un long sommeil et une perpétuelle inaction. Il se pourrait même encore qu'un tel homme souffrît les plus vives douleurs et les plus grandes infortunes; or, jamais à moins qu'on n'ait une thèse toute personnelle à défendre, on ne pourrait soutenir que l'homme qui vivrait ainsi fût heureux.

Mais c'en est assez sur ce sujet dont nous avons amplement parlé dans nos ouvrages Encycliques.

§ 13. *Plein de vertu.* Il est difficile d'imaginer ce que serait la vertu d'un homme plongé dans le sommeil et l'inaction. — *Une thèse toute personnelle.* Voir la définition de la thèse dans les Topiques, liv. I, ch. II, §§ 5 et 6. La thèse a toujours quelque chose de paradoxal, si ce n'est de faux. — *Nos ouvrages Encycliques.* Je conserve le mot d'Encycliques, par l'impuissance de le traduire exactement. On ne sait point au juste ce qu'étaient ces ouvrages d'Aristote. Diogène Laërce les cite dans son catalogue, où ils sont composés de deux livres. (Liv. V, ch. 1, p. 117, édit. de Didot). Il paraîtrait d'après les commentateurs que c'était un recueil de mélanges sur différents sujets. Eustrate donne une autre explication; et selon lui le nom d'Encycliques était attribué à des vers d'Aristote qui commençaient et finis-

§ 14. Le troisième genre de vie, après les deux que nous venons d'examiner, est la vie contemplative et intellectuelle; nous l'étudierons dans ce qui doit suivre. § 15. Quant à la vie où l'on ne se propose que de s'enrichir, c'est une sorte de violence et de lutte continuelles; mais évidemment la richesse n'est pas le bien dont nous sommes en quête; la richesse n'est qu'une chose utile et recherchée en vue de choses autres qu'elle-même. Aussi les divers genres de vie dont nous avons antérieurement parlé, pourraient plutôt encore que la richesse être pris pour les véritables fins de la vie humaine, parce qu'on ne les aime que pour eux absolument; et pourtant ces fins mêmes ne sont pas les vraies, malgré toutes les discussions dont elles ont été l'objet. Mais laissons de côté tout ceci.

saient tous de la même manière. Eustrate est seul à nous transmettre cette singulière tradition.

§ 14. *Dans ce qui doit suivre.* Voir plus loin, liv. X, ch. 7.

§ 15. *La richesse n'est pas le bien.* On peut voir dans le premier livre de la Politique, ch. III et IV, des idées tout à fait analogues. Elles méritent grande attention.

CHAPITRE III.

De l'idée générale du bonheur. — Critique du système des Idées de Platon. Objections diverses : le bien n'est pas un, puisqu'il est dans toutes les Catégories, et qu'il y a plusieurs sciences du bien ; le bien en soi et le bien se confondent. — Les Pythagoriciens et Speusippe. — Distinction des biens qui sont des biens par eux-mêmes, et de ceux qui ne le sont qu'à cause d'autres biens ; difficultés de cette distinction. — Le moyen le plus sûr de connaître le bien, c'est de l'étudier dans les biens particuliers que l'homme possède et emploie.

§. 1. Peut-être sera-t-il plus convenable d'étudier le bien dans son acception universelle, et de nous rendre compte ainsi du sens exact qui s'attache à ce mot. Je ne me dissimule pas toutefois qu'une recherche de ce genre peut être pour nous assez délicate, puisque le système des Idées a été présenté par des personnes qui nous sont chères. Mais on trouverait bien sans doute, et l'on regarderait comme un vrai devoir de notre part, que dans l'intérêt de la vérité, nous fissions la critique même de nos propres opinions, surtout puisque nous nous

Ch. III. Gr. Morale, livre I, ch. 1 ; Morale à Eudème, livre I, ch. 8.

§ 1. *Pour nous assez délicate.* Aristote ne prend pas toujours autant de précautions pour attaquer le système de son maître.—*L'amitié et la vérité.* Cette pensée a été depuis Aristote mille fois répétée ; elle est fort belle : *Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Aristote a pu l'emprunter à son maître lui-même ; car Platon, en s'excusant de critiquer Homère, dit : « On doit plus d'égards à la vérité qu'à un homme. » (République, livre X, page 235, trad. de M. Cousin.) M. Cousin pense que c'est là l'origine de la phrase d'Aristote ; et Camerarius avait fait la même remarque.

piquons d'être philosophe; ainsi entre l'amitié èt la vérité qui nous sont chères toutes les deux, c'est une obligation sacrée de donner la préférence à la vérité.

§ 2. Ceux qui ont introduit cette opinion n'ont pas fait ni admis d'Idées pour les choses où ils distinguaient un ordre de priorité et de postériorité. C'est même là ce qui les empêchait, pour le dire en passant, de supposer des Idées pour les nombres. Or le bien se dit également et dans la catégorie de la substance, et dans la catégorie de la qualité, et dans celle de la relation. Mais ce qui est en soi, c'est-à-dire la substance, est par sa nature même antérieur à la relation, puisque la relation est comme une superfétation et un accident de l'être; et il semble qu'on ne saurait établir entre tous ces biens d'Idée commune.
§ 3. Ajoutons que le bien peut se présenter sous autant d'acceptions diverses que l'être lui-même. Ainsi le bien dans la catégorie de la substance, c'est Dieu et l'intelligence; dans la catégorie de la qualité, ce sont les vertus; dans celle de la quantité, c'est la mesure; dans celle de la relation, c'est l'utile; dans celle du temps, c'est l'occasion; et dans celle du lieu, c'est la position régulière. De même pour le reste des catégories. Ainsi évidemment le bien n'est pas une sorte d'universel commun à toutes; il n'est pas un; car s'il l'était, on ne le

§ 2. ***Ceux qui ont introduit cette opinion.*** **Première objection : selon Platon lui-même, il n'y a pas d'Idées des choses qui sont subordonnées les unes aux autres comme antérieures et postérieures. Or, selon Aristote, les biens sont ainsi subordonnés dans les diverses catégories, la substance étant au-dessus de la relation. Donc il n'y a pas d'Idée du bien en soi; et Platon est réfuté par ses propres théories.**

§ 3. ***Ajoutons.*** **Seconde objection : le bien n'est pas un, puisqu'il est réparti et divers dans les diverses catégories.**

retrouverait pas dans toutes les catégories, et il serait dans une seule exclusivement. § 4. De plus encore, comme il n'y a qu'une seule science des choses qui sont comprises sous une seule Idée, il faudrait qu'il n'y eût également qu'une science unique de tous les biens quels qu'ils fussent. Mais loin de là, il y a plusieurs sciences même pour les biens d'une seule catégorie. Ainsi la science de l'occasion, c'est dans la guerre la science stratégique; c'est dans la maladie, la science médicale. La science de la mesure est encore la science médicale en ce qui concerne les aliments; c'est la science gymnastique, en ce qui concerne les exercices.

§ 5. On pourrait se demander également ce que c'est que la chose en soi et ce qu'on veut dire en appliquant cette expression « en soi » à chaque chose. Pour l'homme en soi, et pour l'homme, la définition est une seule et même définition, c'est celle de l'homme, simplement en tant qu'il est homme; il n'y a de part ni d'autre aucune différence; et si dans ce cas il en est ainsi, il ne peut pas non plus y avoir de différence entre le bien en soi et le bien, en tant qu'ils sont des biens l'un et l'autre.

§ 6. On ne pourrait pas même dire que le bien en soi

§ 4. *De plus encore.* Troisième objection : il y a des sciences diverses pour ces biens spéciaux; et à ce point de vue encore, le bien n'est pas un.

§ 5. *La chose en soi.* Autre ordre d'objections : celles-ci ne s'adressent plus à l'Idée du bien en particulier; elles attaquent d'une manière générale la théorie des Idées tout entière. Quoiqu'en dise Aristote, cette expression « en soi » n'est pas aussi vaine qu'il l'imagine. Elle désigne l'universel dont Aristote lui-même a essayé une théorie. Dans le système de Platon, elle joue un grand rôle, et elle y est essentielle. Aristote ne voit pas que l'homme en soi et l'homme sont une seule et même chose; seulement l'expression de Platon set plus précise, et il fallait lui en faire un mérite, loin de le lui reprocher.

est plus un bien que tout autre bien parce qu'il serait éternel, puisque, dans un autre genre, une blancheur qui dure de longues années n'est pas pour cela plus blanche que celle qui ne dure qu'un seul jour. § 7. Le système des Pythagoriciens sur la nature du bien me semble encore plus acceptable, quand ils placent l'unité dans la série coordonnée où ils mettent aussi les biens; et c'est également une opinion où Speusippe semble les avoir suivis.

§ 8. Mais laissons la discussion de ces derniers points, qui trouvera sa place ailleurs.

A la réfutation que nous venons de présenter, il semble qu'on peut faire une objection, et dire que les Idées attaquées par nous ne s'appliquent pas aux biens de toute espèce, et qu'elles ne concernent qu'une seule espèce de biens, à savoir ceux qu'on poursuit et qu'on aime pour eux-mêmes uniquement, tandis que les choses qui produisent ces biens ou qui contribuent à les conserver de quelque

§ 6. *Une blancheur qui dure de longues années.* C'est une objection à peine sérieuse que d'assimiler l'Idée d'une chose toute matérielle à l'Idée du bien. La durée est un élément considérable dans la question du bien; et Aristote lui-même en tient compte quand il s'agit du bonheur et de la vertu.

§ 7. *Le système des Pythagoriciens.* Voir la Métaphysique, livre I, ch. 5, édition de Berlin, page 986, a, 21.

§ 8. *Ces derniers points,.. ailleurs.* Aristote expose le système des Pythagoriciens dans la Métaphysique, au livre que je viens de citer; et d'après le catalogue de Diogène Laërce, il avait fait aussi un livre spécial sur la philosophie de Speusippe et de Xénocrate. Peut-être, du reste, cette expression « ces derniers points » ne se rapporte-t-elle qu'à l'éternité du bien; mais alors je ne saurais dire où Aristote en a précisément parlé, si ce n'est dans le douzième livre de la Métaphysique. Eustrate donne à ce passage le premier sens, c'est-à-dire celui que j'ai adopté dans ma traduction.

§ 8. *A la réfutation que nous venons de présenter.* Le texte n'est pas

façon que ce soit, ou qui préviennent ce qui leur est contraire et les détruit, ne sont appelées des biens qu'à cause de ceux-là, et sous un autre point de vue. § 9. Ainsi cette expression de biens peut évidemment se prendre en un double sens; d'une part, les biens qui sont des biens par eux-mêmes, puis les autres biens qui ne le sont que grâce aux premiers. Dès lors, nous pouvons séparer et distinguer les biens en soi des biens qui servent simplement à procurer ceux-là, et rechercher si les biens en soi ainsi compris sont réellement exprimés et compris sous une seule Idée.

§ 10. Mais d'abord, quels sont précisément les biens qu'on doit reconnaître pour des biens en soi? Sont-ce les biens qu'on poursuivrait encore quand même ils seraient isolés, par exemple, penser, voir, ou encore tels plaisirs, tels honneurs en particulier? Ce sont là toutes choses qu'on peut poursuivre aussi en vue de quelqu'autre chose qu'elles, mais qui cependant peuvent très-justement passer pour des biens en soi. Ou bien ne doit-on reconnaître absolument pour un bien que l'Idée et l'Idée toute seule? L'Idée alors deviendra tout à fait vaine et inutile. § 11. Mais si les choses que nous venons d'énumérer sont, elles aussi,

tout à fait aussi précis. L'interprétation que je donne est aussi celle d'Eustrate.

§ 9. *En un double sens.* Cette division des biens est analogue à celle qu'Aristote a faite plus haut dans les actions, ch. 1, § 2. — *Sous une seule Idée,* comme le veut Platon.

§ 10. *Tout à fait vaine et inutile,* Aristote n'explique qu'à-demi sa pensée. L'Idée serait vaine et inutile, si on la réduit à elle seule, et si on la sépare de tous les biens particuliers du genre de ceux qui viennent d'être désignés.

§ 11. *Des biens en soi,* des biens qu'on poursuit pour eux seuls et indépendamment de toute autre conséquence. — *Les définitions sont autres.* Nouvelle objection contre la

des biens en soi, il faudra que la définition du bien soit manifestement la même dans tous ces cas divers, comme la définition de la blancheur est évidemment identique pour la neige et pour la céruse. Or pour les honneurs, pour la pensée, pour le plaisir, les définitions sont autres et fort différentes, en tant que toutes ces choses sont des biens. Concluons donc que le bien n'est pas quelque chose de commun qu'on puisse comprendre sous une seule et unique Idée.

§ 12. Mais comment toutes ces choses sont-elles appelées des biens? Ce ne sont pas là certainement de ces homonymes, de ces équivoques que crée le hazard. Sont-elles comprises sous une appellation pareille, parce qu'elles viennent toutes d'une seule origine, ou parce qu'elles tendent toutes à un seul but? Ou n'est-ce pas plutôt par simple analogie? Ainsi par exemple la vue dans le corps a de l'analogie avec l'entendement dans l'âme; et comme telle autre chose a de l'analogie avec telle autre. § 13. Mais peut-être faut-il pour le moment laisser de côté toutes ces questions; il appartient plus spécialement à une autre partie de la philosophie de les traiter avec la précision désirable; et l'on pourrait en dire

théorie des Idées : des choses dont la définition est différente, ne peuvent avoir la même Idée. Cette objection porte encore moins que les précédentes ; car si la définition de chacun de ces biens particuliers que cite Aristote, est différente, leur définition en tant que biens leur est commune et par conséquent identique. Dans le § suivant, il semble s'apercevoir lui-même de la faiblesse de son objection.

§ 13. *Une autre partie de la philosophie*, la Métaphysique ou les Catégories. — *L'on pourrait en dire à peu près autant de l'Idée.* C'est-à-dire renvoyer la discussion de cette théorie à la métaphysique, à la pure spéculation, tandis que la théorie du bien telle qu'on veut la faire ici doit être essentiellement pratique.

à peu près autant de l'Idée; car si le bien qu'on attribue à tant de choses et qu'on fait commun à toutes, est un comme on le prétend, ou s'il est quelque chose de séparé qui existe en soi, il est dès lors parfaitement clair qu'il ne saurait être possédé ni pratiqué par l'homme. Or c'est précisément un bien de cette dernière espèce accessible à l'homme que nous cherchons en ce moment.

§ 14. Mais on peut trouver que ce serait un grand avantage de connaître le bien, dans son rapport avec les biens que l'homme peut acquérir et pratiquer; car le bien ainsi connu nous servant en quelque sorte de modèle, nous saurions mieux découvrir les biens spéciaux qui nous conviennent; et une fois éclairés sur ce point, nous arriverions plus aisément à nous les procurer. § 15. Tout en reconnaissant que cette opinion a quelque chose de fort plausible, je dois dire pourtant qu'elle semble en désaccord avec les exemples que nous offrent les sciences de tout genre. Quoiqu'elles aient toutes en vue un bien

§ 14. *Ce serait un grand avantage.* Platon n'a pas eu un autre but dans la théorie des Idées; et il n'a jamais étudié l'idée générale du bien que pour mieux connaître et appliquer le bien dans la pratique de la vie. Le Phédon, la République, les Lois le prouvent de reste; et il est bien étonnant que son disciple ait méconnu si complètement sa pensée. — *Nous servant en quelque sorte de modèle.* Comparaison analogue à celle dont Aristote s'est déjà servi plus haut, ch. 1, § 7.

§ 15. *Un bien qu'elles poursuivent.* C'est précisément parce que les sciences ont chacune un bien particulier à poursuivre, qu'elles ne doivent pas s'occuper du bien en général. Il serait fort étrange et fort dangereux que la médecine, au lieu de s'occuper de procurer la santé, allât disserter sur le bien, comme la philosophie pourrait le faire. Mais ceci n'empêche pas qu'il n'y ait une science, dont la fonction soit d'étudier le bien en général et surtout le bien moral. Cette science n'est pas inutile apparemment aux yeux d'Aristote, puisqu'il a fait un traité de

qu'elles poursuivent, quoiqu'elles tendent à satisfaire nos besoins, elles n'en négligent pas moins l'étude du bien en lui-même. Or il n'est pas supposable que tous les praticiens, les artistes méconnaissent un si puissant secours et ne le recherchent point. § 16. Il n'est pas plus facile de voir à quoi servirait au tisserand, et au maçon, pour leur art spécial, de connaître le bien en soi; ni comment l'on sera meilleur médecin, ou meilleur général d'armée, pour avoir contemplé l'Idée même du bien. Ce n'est pas sous ce point de vue que le médecin considère ordinairement la santé; il ne considère que celle de l'homme, ou pour mieux dire encore, il considère spécialement la santé de tel individu; car il n'exerce la médecine que sur des cas particuliers. Mais, je le répète, n'allons pas plus loin sur ce sujet.

morale; et le médecin exercera d'autant mieux sa profession qu'il sera plus philosophe; c'est-à-dire que la connaissance générale du bien lui servira certainement à mieux réaliser le bien spécial qu'il recherche.

§ 16. *Meilleur médecin.* Il semble que l'exemple d'Hippocrate aurait dû avertir Aristote que la réflexion qu'il fait ici n'est pas tout à fait juste. — *tisserand... maçon.. médecin.... général.* Il n'est pas exact d'isoler aussi complètement l'artiste et l'homme. Le caractère personnel de l'artiste a toujours une grande influence sur la manière dont il entend et pratique son art.

Garve a trouvé qu'Aristote dans sa polémique contre les Idées était subtil; le reproche est juste; mais Garve est allé trop loin en croyant que les subtilités d'un tel génie ne valaient pas la peine d'être commentées.

CHAPITRE IV.

Le bien dans chaque genre de choses est la fin en vue de laquelle se fait tout le reste. — Le bonheur est la fin dernière de tous les actes de l'homme; il est indépendant et parfait. — Le bonheur ne se comprend bien que par la connaissance de l'œuvre propre de l'homme. Cette œuvre est l'activité de l'âme dirigée par la vertu.

§ 1. Revenons encore une fois au bien que nous cherchons, et voyons ce qu'il peut être.

D'abord, le bien se montre très-différent selon les différents genres d'activité, et selon les différents arts. Ainsi il est autre dans la médecine, autre dans la stratégie; et de même pour tous les arts sans distinction. Qu'est-ce donc que le bien dans chacun d'eux? N'est-ce pas la chose en vue de laquelle se fait tout le reste? Dans la médecine par exemple, c'est la santé; dans la stratégie, c'est la victoire; c'est la maison dans l'art de l'architecture; c'est un autre but dans un autre art. Mais dans toute action, dans toute détermination morale, le bien est la fin même qu'on poursuit; et c'est toujours en vue de cette fin que l'on fait constamment tout le reste. Par une consé-

Ch. IV. Gr. Morale, livre I, ch. 4; Morale à Eudème, livre I, ch. 4 et livre II, ch. 1.

§ 1. *Le bien que nous cherchons,* le bien dans ses applications, le bien pratique. — *Dans toute action,... toute détermination morale,* ce sont les mêmes mots que ceux dont Aristote s'est servi au début de ce traité, voir plus haut, ch. I, § 1. Il remarque d'ailleurs lui-même dans le § suivant qu'il revient à son point de départ, et il est tout naturel qu'il répète ses propres expressions.

quence évidente, s'il existe pour tout ce que l'homme peut faire en général une fin commune où tendent tous ses actes, cette fin unique est le bien tel que l'homme peut le pratiquer ; et s'il y a plusieurs fins de ce genre, ce sont elles alors qui sont le bien.

§ 2. Ainsi après ce long détour, notre discussion aboutit au point même d'où nous étions partis. Mais il faut nous efforcer d'éclaircir ceci encore davantage.

§ 3. Comme il y a plusieurs fins, à ce qu'il semble, et que nous en pouvons rechercher quelques-unes en vue des autres, la richesse par exemple, la musique, l'art de la flûte, et en général toutes ces fins qu'on peut appeler des instruments, il est bien évident que toutes ces fins indistinctement ne sont pas parfaites et définitives par elles-mêmes. Or le bien suprême doit être quelque chose de parfait et de définitif. Par conséquent, s'il existe une seule et unique chose qui soit définitive et parfaite, elle est précisément le bien que nous cherchons ; et s'il y a plusieurs choses de ce genre, c'est la plus définitive d'entre elles qui est le bien. § 4. Or, à notre sens, le bien qui doit être recherché pour lui seul est plus définitif que celui qu'on recherche en vue d'un autre bien ; et le bien qui n'est jamais à rechercher en vue d'un autre bien, est plus définitif que ces biens recherchés à la fois et pour eux et pour ce bien supérieur ; en un mot, le parfait, le définitif, le complet est ce qui est éternellement recher-

§ 3. *S'il existe....* Aristote a déjà exprimé ce doute plusieurs fois, et il l'exprimera plusieurs fois encore. Il aurait dû se prononcer plus nettement ; la vie ne peut avoir qu'un but ; et laisser croire qu'elle peut en avoir plusieurs, c'est ouvrir la porte au scepticisme et à l'erreur.

chable en soi, et ne l'est jamais en vue d'un objet autre que lui. § 5. Mais voilà précisément le caractère que semble avoir le bonheur ; c'est pour lui, et toujours pour lui seul, que nous le recherchons ; ce n'est jamais en vue d'une autre chose. Au contraire quand nous poursuivons les honneurs, le plaisir, la science, la vertu sous quelque forme que ce soit, nous désirons bien sans doute tous ces avantages pour eux-mêmes, puisque indépendamment de toute autre conséquence nous désirerions certainement chacun d'eux ; mais cependant nous les désirons aussi en vue du bonheur, parce que nous croyons que tous ces avantages divers nous le peuvent assurer, tandis que personne ne peut désirer le bonheur, ni en vue de ces avantages, ni d'une manière générale en vue de quoi que ce soit autre que lui.

§ 6. Du reste cette conclusion à laquelle nous venons d'arriver, semble sortir également de l'idée d'indépendance, que nous attribuons au bien parfait, au bien suprême. Évidemment nous le croyons indépendant de tout. Et quand nous parlons d'indépendance, nous n'entendons pas du tout la limiter à l'homme qui mène une

§ 5. *Le bonheur.* Aristote substitue l'idée du bonheur à celle du bien, et c'est là toute la différence de sa morale à celle de Platon, et son infériorité. On ne saurait donner trop d'attention à ce passage. Sans doute la recherche du bonheur n'est pas interdite à l'homme ; mais comme on ne peut nier, à moins d'être pervers, que souvent le bonheur ne doive être sacrifié au devoir, au bien, il s'ensuit évidemment que le devoir est supérieur au bonheur ; et pour prendre le langage d'Aristote, plus définitif, plus complet que lui. Si l'on veut identifier le bonheur et le bien, ce n'est plus alors qu'une question de mots ; et pourtant, il faut prendre le mot le plus exact, et toujours parler de devoir et non de bonheur, afin d'éviter toutes les équivoques. Du reste, le bonheur, tel qu'Aristote le définit

vie solitaire ; elle peut appartenir non moins bien à celui qui vit pour ses parents, pour ses enfants, pour sa femme, et en général pour ses amis et ses concitoyens, puisque l'homme est naturellement un être sociable et politique. § 7. Sans doute il est en ceci une mesure qu'il faut savoir garder ; car, si l'on étendait ces relations aux parents d'abord, puis aux descendants de tous degrés, puis aux amis des amis, on pousserait les choses à l'infini. Mais nous examinerons une autre fois ces questions. Pour le moment, ce que nous entendons par indépendance, c'est ce qui pris dans son isolement suffit à rendre la vie désirable, et fait qu'elle n'a plus besoin de quoi que ce soit ; or c'est là justement selon nous ce qu'est le bonheur. § 8. Disons en outre que le bonheur pour être la plus désirable des choses n'a pas besoin de faire nombre avec quoi que ce soit. Si l'on devait y ajouter une chose quelconque, il est clair qu'il suffirait de l'addition du plus

ici, n'est guères moins vague que l'Idée du bien qu'il a tant critiquée dans Platon.

§ 6. *Qui vit pour ses parents, pour ses enfants, pour sa femme, etc.* Pensées très-nobles et très-justes ; elles sont rares dans l'antiquité. — *Naturellement un être sociable et politique.* Voir la Politique, où cette grande idée est reproduite dans les mêmes termes, liv. I, ch. 1, § 9, de ma traduction, 2e édition.

§ 7. *Une autre fois.* Il serait difficile d'indiquer précisément le lieu où Aristote a traité cette question. Je crois que c'est dans la théorie de l'amitié ; du moins Aristote y recherche jusqu'où l'on doit étendre ses relations pour remplir tous ses devoirs parfaitement. Voir plus loin, liv. VIII, ch. 6, 9, 10, etc.

§ 8. *De faire nombre.* Ce passage me semble fort clair, bien qu'il ait embarrassé les commentateurs, comme le remarque M. Zell, tom. II, p. 35. Aristote veut dire simplement qu'il n'y a pas besoin d'ajouter quoi que ce soit au bonheur pour qu'il soit désirable par lui-même. — *La fin de tous les actes possibles à l'homme.* C'est le bien et non le bonheur qui est la fin de tous les actes d'après Aristote lui-même. Voir plus haut, ch. 1, § 1.

petit des biens pour le rendre encore plus désirable; car alors ce qu'on y ajoute fait une somme de biens supérieure et incomparable, puisqu'un bien plus grand est toujours plus désirable qu'un moindre bien. Ainsi donc le bonheur est certainement quelque chose qui est définitif, parfait, et qui se suffit à soi-même, puisqu'il est la fin de tous les actes possibles à l'homme.

§ 9. Mais peut-être tout en convenant avec nous que le bonheur est sans contredit le plus grand des biens, le bien suprême, peut-on désirer encore d'en connaître plus clairement la nature.

§ 10. Le plus sûr moyen d'obtenir cette complète notion, c'est de savoir quelle est l'œuvre propre de l'homme. Ainsi de même que pour le musicien, pour le statuaire, pour tout artiste, et en général pour tous ceux qui produisent quelque œuvre et qui agissent d'une façon quelconque, le bien et la perfection, ce semble, sont dans l'œuvre spéciale qu'ils accomplissent; de même, à ce qu'il paraît, l'homme doit trouver le bien dans son œuvre propre, si toutefois il est une œuvre spéciale que l'homme doive accomplir. § 11. Mais est-ce que par hasard quand le maçon, le tourneur, etc., ont une œuvre spéciale et des actes propres, l'homme seul n'en aurait pas? Serait-il condamné par la nature à l'inaction? Ou plutôt de même que l'œil, que la main, que le pied, et en général que chaque partie du corps remplit évidemment une fonction spéciale, de même n'est-il pas à croire que l'homme, indé-

§ 10. *L'œuvre propre de l'homme.* C'est en effet la vraie méthode pour arriver au but; mais Aristote ne l'a pas employée assez rigoureusement. — *Si toutefois.* Doute inutile et qui peut être mal interprété. Il ne fallait pas l'élever, puisqu'un peu plus loin on l'écarte.

pendamment de toutes ces fonctions diverses, a encore la sienne propre? Mais quelle peut être cette fonction caractéristique? § 12. Vivre est une fonction commune que l'homme partage même avec les plantes; et l'on ne cherche ici que ce qui lui est exclusivement spécial. Il faut donc mettre hors de ligne la vie de nutrition et de développement. A la suite, vient la vie de sensibilité; mais cette vie à son tour se montre également commune à d'autres êtres, au cheval, au bœuf, et en général à tout animal aussi bien qu'à l'homme. § 13. Reste donc la vie active de l'être doué de raison. Mais l'on peut en outre distinguer dans cet être la partie qui ne fait qu'obéir à la raison, et la partie qui possède directement la raison, et s'en sert pour penser. De plus, comme cette faculté même de la raison peut se comprendre encore en un double sens, il faut bien déterminer qu'il s'agit surtout de la faculté en acte, parce que c'est elle qui paraît mériter plus particulièrement le nom qu'elles portent toutes deux. § 14. Ainsi, la fonction propre de l'homme serait l'acte de l'âme conforme à la raison, ou du moins l'acte de l'âme qui ne peut

§ 12. *Même avec les plantes.* Voir pour toute cette discussion sémi-physiologique le Traité de l'Ame, livre II, ch. 2, §§ 2 et suivants de ma traduction.

§ 13. *La partie qui ne fait qu'obéir à la raison.* Toutes ces divisions sont empruntées à Platon; et elles sont parfaitement exactes. — *De la faculté en acte,* et non pas en puissance simplement, c'est-à-dire de la faculté considérée en tant qu'elle agit actuellement, et non pas seulement en tant qu'elle pourrait agir, considérée d'une façon abstraite.

§ 14. *L'acte de l'âme conforme à la raison.* Ce n'est plus là le bonheur: c'est le devoir. — *De cet être bien développé.* Principe très-important, émis sous une forme analogue, quoique plus générale encore, dans la Politique, livre I, ch. 2, § 10, de ma 2e édition. C'est là ce qui fait que toutes les recherches sur les sauvages ou sur les animaux pour expliquer la nature humaine, sont si parfaitement

s'accomplir sans la raison. D'ailleurs quand nous disons que telle fonction est génériquement celle de tel être, nous entendons qu'elle est aussi la fonction de cet être bien développé, de même que l'œuvre du musicien se confond également avec l'œuvre du bon musicien. Et de même dans tous les cas sans exception, on ajoute toujours à l'idée simple de l'œuvre, l'idée de la perfection supérieure à laquelle cette œuvre peut être portée ; et par exemple, l'œuvre du musicien étant de faire de la musique, l'œuvre du bon musicien sera d'en faire de bonne. Si tout ceci est vrai, nous pouvons admettre que l'œuvre propre de l'homme en général est une vie d'un certain genre ; et que cette vie particulière est l'activité de l'âme, et une continuité d'actions que la raison accompagne ; nous pouvons admettre que dans l'homme bien développé toutes ces fonctions s'accomplissent bien et régulièrement. § 15. Mais le bien, la perfection pour chaque chose varie suivant la vertu spéciale de cette chose. Par suite, le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu ; et s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes. § 16. Ajoutez encore que ces conditions doivent être remplies durant une vie entière et complète ; car une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour ; et l'on ne peut pas dire davantage qu'un seul jour de bonheur, ni même

inutiles et si ridicules. — *L'activité de l'âme dirigée par la vertu.* Cette définition est admirable ; mais la raison et la vertu conduisent d'abord au devoir, et secondairement au bonheur. Ces théories sont rappelées dans la Politique, livre IV, ch. 12, §§ 3 et 4, pages 239 et 240 de ma 2e édition.

§ 16. *Durant une vie entière et complète.* Considérations inférieures et qui ne sont pas sans danger. —

que quelque temps de bonheur, suffise pour faire un homme heureux et fortuné.

CHAPITRE V.

Imperfection inévitable de cette esquisse du bonheur. Le temps complètera ces théories; il ne faut pas exiger en toutes choses une égale précision. — Importance des principes.

§ 1. Contentons-nous pour le moment de cette esquisse imparfaite du bien; c'est une nécessité peut-être utile que de commencer par en tracer d'abord cet incomplet tableau, sauf à revenir ensuite sur ces premiers traits. Une fois que l'esquisse a été bien faite, il semble que tout le monde est capable de continuer l'œuvre et d'en préciser tous les détails; c'est le temps qui trouve tous ces progrès, ou qui du moins est un puissant auxiliaire pour les faire découvrir. Il est la source de tous les perfectionnements des arts; car une fois qu'un art est créé, il n'y a personne qui ne puisse contribuer à en combler successivement les lacunes.

Une seule hirondelle ne fait pas le printemps, proverbe charmant qui appartient peut-être à Aristote.

Ch. V. La grande Morale et la Morale à Eudème, n'ont pas de partie correspondante.

§ 1. *Esquisse imparfaite.* Voir plus haut, ch. 1, § 14. — *C'est le temps qui trouve tous ces progrès.* Aristote exprime une pensée analogue à la fin de l'Organon, Réfutations des Sophistes, ch. 34, § 6, page 434 de ma traduction. Cette théorie est d'ailleurs très-juste et très-profonde. On voit que l'idée du progrès n'est pas nouvelle.

§ 2. Il ne faut pas oublier non plus ce qui vient d'être dit. Répétons qu'il n'est pas juste d'exiger en toutes choses un même degré d'exactitude, et qu'on ne doit demander dans chaque cas qu'une précision relative à la matière qu'on traite. Il faut même se résigner à ne l'obtenir que dans la mesure compatible avec les procédés et la méthode qu'on applique. C'est ainsi en effet que le maçon et le géomètre recherchent très-différemment la ligne droite. L'un ne s'en inquiète qu'autant qu'elle peut servir à l'ouvrage qu'il fait; l'autre l'étudie dans ce qu'elle est en elle-même et dans ses propriétés ; car il ne cherche et ne contemple que le vrai. C'est aussi ce qu'il faut savoir faire dans toutes les autres choses, de peur que les hors-d'œuvres ne deviennent plus nombreux que les œuvres mêmes.

§ 3. Un motif semblable doit nous engager encore à ne pas vouloir en toutes choses remonter également à la cause. Dans bien des cas, il suffit de montrer clairement l'existence de la chose, comme on le fait pour les principes ; car l'existence de la chose est un principe et un point de départ. D'ailleurs parmi les principes les uns sont découverts et connus par l'induction ; les autres le

§ 2. *Ce qui vient d'être dit.* Voir plus haut, ch. 1, § 14. — *Hors d'œuvre... les œuvres mêmes.* Opposition qui se trouve dans le texte et que j'ai tâché de reproduire.

§ 3. *L'existence de la chose est un principe.* Voir plus haut la même théorie, ch. 2, § 9. — *L'induction... la sensibilité.* Voir les Derniers Analytiques, livre II. ch. 19, p. 286 et suivantes de ma traduction. — *Par une sorte d'habitude,* pour les principes moraux. — *Une autre origine.* C'est bien vague. — *Le commencement est plus que la moitié.* Proverbe souvent cité par Aristote et très-vrai, Réfutations des Sophistes, ch. 34, § 6, page 434 de ma traduction ; Politique, livre VIII, ch. 3, § 2, page 408 de ma traduction, 2e édition.

sont par la sensibilité; d'autres le sont encore par une sorte d'habitude; d'autres enfin viennent d'une autre origine. Il faut apprendre à traiter chacun de ces principes par la méthode qui répond à sa nature, et l'on ne saurait apporter trop de soin à les bien déterminer. Ils ont une grande importance pour les déductions et les conséquences qu'on en tire; car l'on a bien raison de dire que le principe, ou le commencement, est plus que la moitié en toute chose, et qu'il suffit à lui seul pour éclaircir bien des points dans les questions que l'on discute.

CHAPITRE VI.

Justification de la définition du bonheur proposée plus haut; pour bien se rendre compte de cette définition, il faut la rapprocher des attributs divers qu'on donne vulgairement au bonheur. — Division des biens en trois espèces : biens du corps, biens de l'âme, et biens extérieurs. — Le bonheur implique nécessairement l'activité. — L'activité réglée par la vertu est la plus haute condition du bonheur de l'homme. Toutefois les biens extérieurs complètent encore le bonheur et semblent des accessoires indispensables.

§ 1. Pour bien comprendre le principe posé ici, il ne faut pas s'en tenir seulement à la conclusion à laquelle nous avons abouti, ni aux éléments qui composent la définition du bonheur donnée par nous; il faut s'éclairer en

Ch. VI. Gr. Morale, livre I, ch. 2; Morale à Eudème, livre I, ch. 6, 7.

outre en considérant les attributs qu'on accorde ordinairement au bonheur ; car les réalités sont toujours d'accord avec une définition vraie, et la vérité est bien vite en désaccord avec l'erreur. § 2. Les biens ayant été divisés en trois classes : biens extérieurs, biens de l'âme et biens du corps, les biens de l'âme sont à nos yeux ceux que nous appelons plus spécialement et plus excellemment des biens. C'est à l'âme que notre définition attribue les facultés et les actes que l'âme seule dirige, et nous pouvons dire que cette définition est bonne, puisqu'elle est conforme à cette opinion très-ancienne et admise unanimement par tous ceux qui s'occupent de philosophie. § 3. C'est encore avec raison que nous avons dit que certaines application de nos facultés et certains actes sont le véritable but de la vie ; car alors ce but est placé dans les biens de l'âme, et non pas dans les biens extérieurs. § 4. Ce qui confirme notre

§ 1. *En considérant les attributs.* J'ai préféré ce sens, quoique ce ne soit pas précisément celui qu'ont en général adopté les commentateurs. L'expression du texte est tout à fait indéterminée ; et pouvant choisir une interprétation, je me suis arrêté à celle qui me semble la plus conforme aux habitudes d'Aristote, et qui peut dans une certaine mesure répondre aux deux points de vue. On a compris le plus souvent qu'il s'agissait ici des opinions vulgairement exprimées sur le bonheur, par la plupart des hommes ou des philosophes ; et ce sens est en partie justifié par la suite du chapitre. Ma traduction reste indécise comme le texte.

§ 2. *Les biens ayant été divisés.* Cette division n'est pas tout à fait celle de Platon, qui divise les biens divers en biens humains et en biens divins ; il ne semble pas non plus qu'elle appartienne en propre à Aristote. Dans la Morale à Eudème, les biens sont partagés en deux classes seulement : biens qui sont dans l'âme, biens qui sont en dehors de l'âme, Morale à Eudème, livre II, ch. 1. au début. Cette dernière classification répond davantage à celle de Platon.

§ 3. *Nous avons dit,* plus haut, ch. 4, § 14. — *Le but est placé dans les biens de l'âme.* Voilà le vrai principe ; mais Aristote n'y est pas

définition, c'est que l'on confond ordinairement l'homme heureux avec l'homme qui se conduit bien et réussit; et ce qu'on appelle alors le bonheur, est une sorte de succès et d'honnêteté. § 5. Ainsi, toutes les conditions requises habituellement pour composer le bonheur, semblent se réunir dans la définition que nous en avons donnée; car pour ceux-ci le bonheur est de la vertu; pour ceux-là, c'est de la prudence; pour les uns, c'est la sagesse; pour les autres, c'est tout cela ensemble ou quelque chose de cela, à quoi l'on joint le plaisir, ou qui du moins n'est pas privé de plaisir. Il en est même d'autres qui veulent comprendre dans ce cercle déjà si vaste l'abondance des biens extérieurs.

§ 6. De ces opinions, les unes ont été soutenues et dès longtemps par de nombreux partisans; les autres ne l'ont été que par quelques hommes en petit nombre, mais illustres. Il est raisonnable de supposer que les uns pas plus que les autres ne sont tombés dans l'erreur sur tous les points, et qu'au moins ils ont bien vu sur quelques uns ou même sur presque tous.

§ 7. D'abord notre définition est acceptée par ceux qui prétendent que le bonheur est la vertu, ou du moins une

toujours resté fidèle; et c'est parce qu'il confond le bonheur avec le but même de la vie, qu'il a trop souvent incliné aux biens matériels.

§ 5. *Il en est même d'autres.* Aristote semble les blâmer, bien qu'il soit lui-même revenu plus d'une fois à cette opinion.

§ 6. *Il est raisonnable de supposer.* Principe de critique excellent et qu'Aristote a toujours pratiqué. C'est celui qui plus tard lui a profité à lui-même, quand Leibnitz a essayé de le réhabiliter et de le réconcilier avec la science moderne. Ce principe fait autant d'honneur à la sagacité qu'à la modestie de ceux qui l'appliquent. C'est un insupportable orgueil de croire qu'on est le seul à découvrir et à comprendre la vérité.

certaine vertu; car « l'activité de l'âme conforme à la vertu » fait bien aussi partie de la vertu. § 8. Mais il n'est pas du tout indifférent de placer le bien suprême dans la possession ou dans l'usage de certaines qualités, dans la simple aptitude ou dans l'acte lui-même. L'aptitude peut exister fort réellement sans produire aucun bien, comme par exemple dans un homme qui dort, ou dans un homme qui pour toute autre cause reste inactif. L'acte au contraire ne peut jamais être dans ce cas, puisqu'il agit nécessairement, et que de plus il agit bien. Il en est ici comme aux jeux Olympiques; ce ne sont pas les hommes les plus beaux ni les plus forts qui reçoivent la couronne; ce ne sont que les concurrents qui ont pris part au combat; car c'est seulement parmi eux que se trouvent les vainqueurs; de même, ce sont ceux qui agissent bien, qui seuls peuvent prétendre dans la vie à la gloire et au bonheur. § 9. Du reste, l'existence de ces hommes qui agissent bien, est par elle-même pleine de charmes. Être charmé est un phénomène qui se rapporte exclusivement à l'âme, et un objet a pour nous des charmes, quand on peut dire de cet objet que nous l'aimons : le cheval, par

§ 7. *L'activité de l'âme conforme à la vertu.* C'est la définition qu'Aristote a donnée plus haut à la fin du ch. 4, § 14.

§ 8. *Dans la possession ou dans l'usage.* Distinction profonde qui appartient tout entière à Aristote. Elle est un des éléments principaux de sa métaphysique. C'est lui qui le premier a séparé aussi nettement la puissance et l'acte, c'est-à-dire le possible et le réel.—*Comme aux jeux Olympiques.* Très-belle comparaison, en même temps qu'idée très-juste. Voir la Morale à Eudème, livre II, ch. 1, § 11.

§ 9. *Est par elle-même pleine de charmes.* C'est en partie la condamnation de la théorie du bonheur tel qu'Aristote l'entendra plus tard. Cette satisfaction de l'âme, pleine de charme pour celui qui l'éprouve, est le bien suprême. Elle se suffit et n'a pas besoin d'un complément étranger.

exemple, charme celui qui aime les chevaux ; le spectacle charme celui qui aime les spectacles ; tout comme les choses justes charment celui qui aime la justice ; et d'une manière plus générale, les actes vertueux charment celui qui aime la vertu. § 10. Si les plaisirs du vulgaire sont si différents et si opposés entr'eux, c'est que ce ne sont pas de leur nature de vrais plaisirs. Les âmes honnêtes qui aiment le beau, ne goûtent que les plaisirs qui par leur nature sont des plaisirs véritables ; et ceux-là, ce sont toutes les actions conformes à la vertu ; elles plaisent à ces cœurs bien faits, et elles leurs plaisent uniquement par elles-mêmes. § 11. Aussi la vie de ces hommes généreux n'a pas besoin le moins du monde que le plaisir vienne se joindre à elle comme une sorte d'appendice et de complément ; elle porte le plaisir en elle-même ; car, indépendamment de tout ce que nous venons de dire, on peut ajouter que celui qui ne trouve pas son plaisir aux actions vertueuses, n'est pas vraiment vertueux ; de même qu'on ne peut pas appeler juste celui qui ne se plaît pas à pratiquer la justice ; ni libéral, celui qui ne se plaît pas aux actes de libéralité ; et ainsi du reste.

§ 12. Si tout ceci est vrai, ce sont les actions conformes à la vertu qui sont en elles-mêmes les vrais plaisirs de l'homme. Elles ne sont pas seulement agréables ; elles sont en outre bonnes et belles ; et elles le sont par-dessus toutes choses, chacune en leur genre, si toutefois l'homme

§ 11. *N'a pas besoin le moins du monde.* C'est en partie la théorie platonicienne ; et c'est là tout le Stoïcisme en morale. Aristote se montre ici plus austère qu'il ne l'est ordinairement. Je suis très-loin de l'en blâmer ; et ceci répond aux critiques de Brucker et de quelques autres.

§ 12. *Les vrais plaisirs de l'homme.* Il aurait pu ajouter ; et *sa véritable*

vertueux sait en juger à leur juste valeur ; et il en juge comme il faut, ainsi que nous l'avons dit. § 13. Ainsi donc le bonheur est tout à la fois ce qu'il y a de meilleur, de plus beau et de plus doux ; car il ne faut rien séparer de tout cela, comme le fait l'inscription de Délos :

« Le juste est le plus beau ; la santé, le meilleur ;
« Obtenir ce qu'on aime, est le plus doux au cœur. »

Mais tous ces avantages se trouvent réunis dans les bonnes actions, dans les meilleures actions de l'homme ; et l'ensemble de ces actes, ou du moins l'acte unique qui est le meilleur et le plus parfait entre tous les autres, c'est ce que nous appelons le bonheur.

§ 14. Néanmoins, le bonheur pour être complet, semble ne pouvoir se passer des biens extérieurs, ainsi que nous l'avons fait remarquer. Il est impossible, ou du moins

fonction, pour résumer la théorie précédente sur la fonction propre de l'homme.

§ 13. *De meilleur.* Il semble résulter de tout ce qui vient d'être dit, que le meilleur dans l'homme, c'est l'activité vertueuse et non pas le bonheur. — *Il ne faut rien séparer de tout cela.* C'est peut-être un tort égal de confondre tout cela, parce que cette confusion mène presque nécessairement à l'erreur qui va suivre, et qu'elle fait accorder trop d'importance aux biens extérieurs. — § 13. *Le juste est le plus beau.* Ces vers sont cités encore au début de la Morale à Eudème, avec des variantes insignifiantes. On les retrouve aussi parmi ceux de Théognis, v. 226 ou 255, selon les éditions.

§ 14. *Ne pouvoir se passer des biens extérieurs.* Ceci est vrai pour le bonheur au sens vulgaire de ce mot ; ce ne l'est pas pour la vertu. L'exemple de Socrate n'était pas si éloigné. Sans aucun des biens extérieurs, il avait été certainement le plus heureux des hommes et le plus vertueux tout ensemble. — *Ainsi que nous l'avons fait remarquer.* Il semble tout au contraire qu'un peu plus haut Aristote vient de soutenir une opinion tout opposée. — *Il est impossible.* Expression exagérée, qu'Aristote corrige lui-même sur le champ.

il n'est pas facile de faire le bien quand on est dénué de tout; pour une foule de choses, ce sont des instruments indispensables que les amis, la richesse, l'influence politique. § 15. Il est d'autres choses encore, dont la privation altère le bonheur des hommes à qui elles manquent : la noblesse, une heureuse famille, la beauté. On ne peut pas dire qu'un homme soit heureux quand il est d'une difformité repoussante, s'il est d'une mauvaise naissance, s'il est isolé et sans enfants; encore moins peut-être peut-on dire d'un homme qu'il soit heureux, s'il a des enfants ou des amis complètement pervers, ou si la mort lui a enlevé les amis et les enfants vertueux qu'il possédait.

§ 16. Ainsi donc, nous le répétons, il semble qu'il faille encore pour le bonheur ces utiles accessoires; et voilà pourquoi l'on confond souvent la fortune avec le bonheur, comme d'autres le confondent avec la vertu.

§ 15. *Il est d'autres choses encore.* C'est dévier de plus en plus de la vérité, que d'accumuler les conditions du bonheur. Ce n'est plus le sens où Aristote semblait d'abord le comprendre; c'est le sens où le vulgaire le comprend. L'idée n'est pas fausse sans doute, et le bonheur est bien en effet au prix de toutes ces conditions; seulement il ne faut pas en faire le but suprême de la vie, du moment qu'on le comprend ainsi, tout en le confondant partout avec la vertu.

§ 16. *Ces utiles accessoires.* Plus haut Aristote semblait les proscrire; ou du moins, il supposait que le bonheur pouvait s'en passer. La contradiction est évidente, et l'on peut la trouver assez grave.

CHAPITRE VII.

Le bonheur n'est pas l'effet du hasard; il est à la fois un don des Dieux et le résultat de nos efforts : dignité du bonheur ainsi compris. Cette théorie s'accorde parfaitement avec le but que se propose la politique. — Parmi tous les êtres animés, l'homme seul peut être heureux, parce qu'il est seul capable de vertu. — On ne peut pas dire d'un homme qu'il est heureux tant qu'il vit et qu'il est exposé aux coups de la fortune. — Ressent-on encore des biens et des maux après la mort?

§ 1. C'est là ce qui fait aussi qu'on s'est demandé s'il est possible d'apprendre à être heureux, d'acquérir le bonheur par certaines habitudes, et de l'atteindre par tout autre procédé analogue; ou s'il n'est pas plutôt l'effet de quelque faveur divine, et peut-être même le résultat du hasard. § 2. De fait, s'il est au monde un don quelconque que les Dieux aient accordé aux hommes, on pourrait croire à coup sûr que le bonheur est un bienfait

Ch. VII. La grande Morale n'a pas de partie correspondante; Morale à Eudème, livre I, ch. 1 et 3.

§ 1. *On s'est demandé.* C'est Platon qu'Aristote a en vue. Dans le Ménon, dans le Protagoras, dans la République, Socrate se demande si la vertu peut être enseignée; mais comme Aristote confond souvent la vertu et le bonheur, la question devient la même; et si la vertu peut être enseignée, le bonheur peut l'être en même temps qu'elle. Je ne sais pas pourquoi Garve trouve cette recherche inutile. Il semble au contraire qu'elle est très-pratique; car si le bonheur peut devenir matière d'instruction, il est alors à peu près aussi facile de l'assurer aux hommes que la science. On peut réduire cet art important en règles précises dont le genre humain pourrait beaucoup profiter. Malheureusement il n'en est rien.

qui nous vient d'eux ; et l'on doit le croire d'autant plus volontiers, qu'il n'est rien pour l'homme au-dessus de lui. § 3. Du reste, je n'approfondis pas cette question, qui appartient peut-être plus spécialement à un autre ordre d'études. Mais je dis que si le bonheur ne nous est pas uniquement envoyé par les Dieux, et si nous l'obtenons par la pratique de la vertu, par un long apprentissage ou par une lutte constante, il n'en est pas moins l'une des choses les plus divines de notre monde, puisque le prix et le but de la vertu sont évidemment quelque chose d'excellent, de divin, et une vraie félicité. § 4. J'ajoute que le bonheur nous est même en quelque sorte accessible à tous ; car, il est possible pour tout homme, à moins que la nature ne l'ait rendu complètement incapable de toute vertu, d'atteindre au bonheur par une certaine étude et par des soins convenables. § 5. Comme il vaut mieux conquérir le bonheur à ce prix plutôt que de le devoir au simple hasard, la raison nous porte à supposer que c'est bien réellement ainsi que l'homme peut devenir heureux, puisque les choses qui suivent les lois de la nature sont

§ 3. *A un autre ordre d'études.* Il serait difficile d'indiquer l'ouvrage d'Aristote où cette question a été traitée, si même elle l'a jamais été par lui. Eustrate se borne à dire qu'il s'agit de la théologie et de la théorie sur la Providence.

§ 4.. *Le bonheur est... accessible à tous.* Idée tout à la fois consolante et juste. Le spectacle même de la vie le prouve suffisamment, et il n'est pas de condition où une âme bien faite ne puisse trouver quelque bonheur.

§ 5. *S'il vaut mieux.* Aristote soutient que le bonheur dépend de l'homme, par cette unique raison qu'il vaut mieux qu'il en soit ainsi. C'est un hommage rendu et à la dignité de notre nature, et à la bonté de Dieu qui a bien voulu nous la donner. — *Qui suivent les lois de la nature.* Voilà le véritable optimisme ; et c'est un principe dont Aristote a fait le plus fréquent usage dans sa Physique. Il

toujours naturellement les plus belles qu'il est possible qu'elles soient. § 6. Or, la même règle s'applique à tous les arts, à toutes les causes, et surtout à la cause la plus parfaite ; car ce serait par trop absurde d'imaginer que ce qu'il y a de plus grand et de plus beau est livré au hasard. § 7. La solution du problème que nous posons ici, ressort avec pleine clarté de la définition même que nous avons donnée du bonheur. Le bonheur, avons-nous dit, est une certaine activité de l'âme conforme à la vertu ; et quant aux autres biens, ou ils se trouvent nécessairement compris dans le bonheur, ou ils y contribuent comme des auxiliaires et comme de naturels et utiles instruments. § 8. Ceci du reste est parfaitement d'accord avec ce que nous disions en commençant ce traité ; le but de la politique, telle que nous la concevions, est le plus élevé de tous ; et son soin principal, c'est de former l'âme des citoyens et de leur apprendre en les améliorant, la pratique de toutes les vertus. § 9. Nous ne pourrons donc

ne lui appartient pas tout entier, et Platon avant lui l'avait appliqué d'une manière supérieure aux questions morales, en faisant de l'Idée du bien la plus haute et la plus étendue de toutes les Idées.

§ 7. *Avons-nous dit.* Plus haut, ch. 4, § 14. — *Compris dans le bonheur.* Qui se trouve ainsi confondu avec la vertu.

§ 8. *En commençant ce traité.* ch. I, § 9. — *Son soin principal, c'est de former l'âme.* Ce n'est pas là évidemment le rôle de la politique. Aristote s'est trompé en lui assignant un objet aussi élevé ; et l'observation des gouvernements qu'il connaissait et qu'il a si bien décrits, aurait pu lui prouver son erreur. Je ne dis pas que la politique n'ait fait quelquefois des essais de ce genre ; mais ils ne lui ont pas réussi ; et l'exemple même de Sparte, tout grand qu'il est à quelques égards, démontre combien ces efforts de la politique sont impuissants. Ce qui ne veut pas dire que la politique ne puisse, dirigée d'une certaine façon, élever et fortifier les âmes ; mais ce n'est pas elle qui les forme, c'est la morale.

appeler heureux, ni un cheval, ni un bœuf, ni aucun autre animal quel qu'il soit ; car, aucun d'eux n'est capable de la noble activité que nous assignons à l'homme. § 10. C'est encore par la même raison, qu'on ne peut pas dire d'un enfant qu'il est heureux ; son âge ne lui permet pas encore les actions qui constituent le bonheur ; et les enfants auxquels on applique parfois cette expression, ne peuvent être appelés heureux qu'à cause de l'espérance qu'ils donnent, puisque, pour le vrai bonheur, il faut, comme nous le disions plus haut, les deux conditions et d'une vertu complète et d'une vie complètement achevée. § 11. Il y a dans le cours de la vie beaucoup de vicissitudes et bien des fortunes diverses ; il se peut qu'après une longue suite de prospérités, on voie sa vieillesse tomber dans de grands malheurs, comme la fable le raconte de Priam, dans les poëmes héroïques ; et

§ 9. *Ni un bœuf ni aucun autre animal.* Considération aussi simple qu'elle est vraie, et dont on ne tient pas généralement assez de compte. Combien de fois l'homme n'envie-t-il pas, par un aveuglement de sa raison, le prétendu bonheur des animaux! Voir plus loin, la même pensée, liv. X, ch. 8, à la fin.

§ 10. *On ne peut pas dire d'un enfant qu'il est heureux.* Assertion qui semble paradoxale, et qui est parfaitement exacte au point de vue où se place Aristote. — *Et d'une vie complètement achevée.* Aristote n'a point parlé plus haut de cette seconde condition, et il a bien fait ; car elle n'est pas du tout indispensable au bonheur ; et l'on peut lui opposer ici l'objection qu'il vient d'opposer lui-même à Platon. Voir plus haut, ch. 3, § 6. La durée ne fait rien au bonheur ; seulement, il a subsisté plus longtemps. On peut voir d'ailleurs ces théories reproduites dans la Grande Morale, liv. I, ch. 4, et dans la Morale à Eudème, liv. II, ch. 1.

§ 11. *Dans les poëmes héroïques,* Quelques manuscrits disent : « dans les poëmes troyens, dans les poëmes relatifs à Troie. » Pour le mot grec, il n'y a de changé qu'une seule lettre. — *Personne ne peut appeler heureux.* On ne voit pas pourquoi. Seulement, on dira que cet homme n'a pas été heureux toute sa vie.

personne ne peut appeler heureux l'homme qui a éprouvé tant de fortunes et qui a fini si misérablement. § 12. Est-ce donc à dire qu'il ne faille jamais affirmer qu'un homme est heureux tant qu'il vit encore; et que suivant la maxime de Solon, on doive toujours attendre et voir la fin? § 13. Mais s'il faut accepter cette théorie, l'homme n'est-il donc heureux qu'après qu'il est mort? N'est-ce pas là une absurdité frappante, surtout quand on soutient, comme nous le faisons, que le bonheur est une certaine application de l'activité? § 14. Si nous ne pouvons pas admettre que l'homme ne soit heureux qu'après sa mort, et Solon ne prétend pas cela non plus; et si nous voulons dire seulement qu'on ne peut avec assurance appeler un homme heureux, que quand il est hors des atteintes de tous les maux et de toutes les infortunes, cette opinion ainsi restreinte ne laisse pas que de présenter encore matière à controverse. Il semble en effet dans ce système, qu'il reste après la mort des biens et des maux, qu'on éprouverait alors comme on en éprouve aussi durant la vie, sans d'ailleurs les sentir personnellement; et par exemple, les honneurs et les affronts, ou d'une manière plus générale, les succès et les revers de nos

§ 12. *Suivant la maxime de Solon.* Elle est encore rappelée dans la Morale à Eudème, liv. II, ch. 1, § 10. Hérodote rapporte tout au long la conversation de Solon et de Crésus, Clio, ch. 30 et suiv., page 9 et suiv., de l'édition de Didot. Aristote emprunte évidemment beaucoup de traits à l'historien.

§ 13. *Après qu'il est mort.* Conséquence peu rigoureuse. Dans l'opinion de Solon, c'est seulement quand l'homme est mort qu'on peut dire s'il a été heureux, ou non, durant sa vie. Aristote d'ailleurs va limiter lui-même à ces termes la maxime du sage.

§ 14. *Il semble en effet.* C'est la même conséquence présentée sous une autre forme; elle n'en est pas plus acceptable.

enfants et de notre postérité. § 15. Ceci, comme on voit, est assez embarrassant, puisqu'on peut avoir été heureux durant toute sa vie, y compris sa vieillesse, on peut en outre être mort dans la même prospérité; et l'on peut en même temps avoir éprouvé une foule de traverses dans la personne de ses descendants. Il peut se faire que parmi eux les uns aient été vertueux et qu'ils aient joui du sort qu'ils méritaient; les autres peuvent avoir eu un destin tout contraire; car il est clair qu'à mille égards, les fils peuvent complètement différer de leurs pères. Or, il est insensé d'admettre qu'un homme, même après sa mort, puisse éprouver avec ses descendants toutes ces alternatives diverses, et qu'il soit en leur compagnie tantôt heureux, tantôt malheureux. § 16. Il est vrai que, d'un autre côté, il n'est pas moins absurde de supposer que rien de ce qui touche les fils ne puisse même un seul instant remonter jusqu'à leurs parents.

§ 15. *Ceci est assez embarrassant.* C'est Aristote qui prête cette idée à Solon, dont la maxime ne va pas jusque là. Aristote laisse la question indécise; et il serait bien difficile en effet de la résoudre complètement. Voir plus loin, ch. 9, où cette discussion revient en partie.

§ 16. *Il n'est pas moins absurde.*

CHAPITRE VIII.

Il n'est pas besoin d'attendre la mort d'un homme pour dire qu'il est heureux ; c'est la vertu qui fait le vrai bonheur ; et il n'y a rien de plus assuré dans la vie humaine que la vertu. — Distinction entre les évènements de notre vie, selon qu'ils sont plus ou moins importants. — Les épreuves fortifient et rehaussent la vertu ; l'homme de bien n'est jamais misérable ; sérénité du sage et constance de son caractère. Nécessité des biens extérieurs en une certaine mesure.

§ 1. Revenons à la première question que nous nous étions antérieurement posée ; elle peut très-aisément contribuer à résoudre celle que nous nous proposons maintenant.

§ 2. S'il faut toujours attendre et voir la fin, et si c'est seulement alors qu'on peut déclarer les gens heureux, non pas parce qu'ils le sont à ce moment même, mais parce qu'ils l'ont été jadis ; comment ne serait-il pas absurde, quand un homme est actuellement heureux, de ne pas reconnaître en ce qui le concerne une vérité qui

§ 1. *La première question.* A savoir si le bonheur dépend de l'homme et de sa conduite, ou s'il est un simple effet du hasard et un don de Dieu. — *Celle que nous proposons maintenant,* à savoir si, comme le voulait Solon, il faut attendre la fin de la carrière d'un homme pour prononcer qu'il a été heureux ou malheureux.

§ 2. *Comment ne serait-il pas absurde.* Voilà le vrai ; et l'on conçoit aisément qu'Aristote aurait pu s'épargner toute cette discussion pour arriver à un résultat aussi facile et aussi mince.

est incontestable? C'est un vain prétexte de dire qu'on ne veut point proclamer les gens heureux tant qu'ils vivent, de crainte des revers qui pourront survenir, et d'alléguer que l'idée qu'on se fait du bonheur nous le représente comme quelque chose d'immuable et qui ne change pas aisément; et enfin que la fortune a souvent les retours les plus divers pour un même individu. § 3. D'après ce raisonnement, il est clair que si nous voulions suivre toutes les fortunes d'un homme, il nous arriverait souvent d'appeler le même individu heureux et malheureux, faisant de l'homme heureux une sorte de caméléon, d'une nature passablement changeante et ruineuse. § 4. Mais quoi! est-il donc sage d'attacher tant d'importance aux fortunes successives des hommes? Ce n'est pas en elles que se trouvent le bonheur ou le malheur; la vie humaine est exposée à ces vicissitudes inévitables, ainsi que nous l'avons dit; mais ce sont les actes de vertu qui seuls décident souverainement du bonheur, comme ce sont les actes contraires qui décident de l'état contraire. § 5. La question même que nous agitons en ce moment, est un témoignage de plus en faveur de notre définition du bonheur. Non, il n'y a rien dans les choses humaines qui soit constant et assuré au

§ 3. *Une sorte de caméléon.* Comparaison ingénieuse, d'autant plus remarquable, qu'Aristote use très-rarement de ces formes de style.

§ 4. *Ce sont les actes de vertu.* Théorie parfaitement juste, mais qui ne s'accorde pas tout à fait avec ce qu'Aristote a dit plus haut du bonheur. — *Qui seuls décident souverainement du bonheur.* Les Stoïciens ne sont pas allés plus loin.

§ 5. *Il n'y a rien dans les choses humaines.* Bel hommage rendu à la vertu. — *Vraiment fortunés.* En d'autres termes, vraiment heureux et dignes de l'être.

point où le sont les actes et la pratique de la vertu ; ces actes nous apparaissent plus stables que la science elle-même. Bien plus, parmi toutes les habitudes de la vertu, celles qui font le plus d'honneur à l'homme sont aussi les plus durables, précisément parce que c'est surtout en elles que se plaisent à vivre avec le plus de constance les gens vraiment fortunés ; et voilà évidemment ce qui est cause qu'ils n'oublient jamais de les pratiquer.

§ 6. Ainsi, cette persévérance que nous cherchons est celle de l'homme heureux, et il la conservera durant sa vie entière ; il ne pratiquera et ne considèrera jamais que ce qui est conforme à la vertu ; ou du moins il s'y attachera plus qu'à tout le reste. Il supportera les traverses de la fortune avec un admirable sang-froid. Celui-là saura toujours se résigner avec dignité à toutes les épreuves, dont la sincère vertu est sans tache, et qui est, on peut dire, carré par sa base.

§ 7. Les accidents de la fortune étant très-nombreux, et ayant une importance très-diverse, tantôt grande, tantôt petite, les succès peu importants ainsi que les légers malheurs sont évidemment presque sans influence sur le cours de la vie. Mais les évènements considérables et répétés, s'ils sont favorables, rendent la vie plus heu-

§ 6. Les théories de ce § sont rappelées dans la Politique, liv. VI, ch. 9, § 2, page 329 de ma seconde édition. — *Carré par sa base.* Cette métaphore est de Simonide et non d'Aristote, qui d'ailleurs emploie ici les expressions même du poète. Platon l'avait aussi déjà citée dans le Protagoras, page 74 de la traduction de M. Cousin. Aristote la répète dans la Rhétorique, liv. III, ch. II, page 1411, b, 27, édition de Berlin ; mais il ne nomme pas Simonide. Du reste en traduisant : « carré par sa base », j'ajoute à l'expression grecque qui signifie simplement « carré. »

reuse ; car ils contribuent tout naturellement à l'embellir ; et l'usage qu'on en fait donne un nouveau lustre à la vertu. S'ils sont défavorables au contraire, ils brisent et ternissent le bonheur ; car ils nous apportent avec eux des chagrins, et sont dans bien des cas des obstacles à notre activité. Mais dans ces épreuves même, la vertu brille de tout son éclat, quand un homme supporte d'une âme sereine de grandes et nombreuses infortunes, non point par insensibilité, mais par générosité et par grandeur d'âme. § 8. Si les actes de vertu décident souverainement de la vie de l'homme, ainsi que nous venons de le dire, jamais l'homme honnête qui ne demande le bonheur qu'à la vertu, ne peut devenir misérable, puisqu'il ne commettra jamais d'actions blâmables et mauvaises. A notre avis, l'homme vraiment vertueux, l'homme vraiment sage, sait endurer toutes les fortunes sans rien perdre de sa dignité ; il sait toujours tirer des circonstances le meilleur parti possible, comme un bon général sait employer de la manière la plus utile au combat l'armée qu'il a sous ses ordres ; comme le cordonnier sait faire la plus belle chaussure avec le cuir qu'on lui donne ; comme font chacun en leur genre tous les autres artistes. § 9. Si ceci est vrai, l'homme heureux parce qu'il est honnête, ne sera jamais malheureux, quoiqu'il ne soit plus fortuné, je l'avoue, s'il tombe par hasard en des malheurs pareils à ceux de Priam.

§ 7. *Non point par insensibilité.* La restriction est très-nécessaire ; et les Stoïciens n'ont pas toujours su la faire comme Aristote.

§ 8. *Ne peut devenir misérable.* Principe Platonicien et Stoïcien.

§ 9. *Quoiqu'il ne soit plus fortuné.* Les nuances des expressions grecques sont ici très-difficiles à rendre ; « fortuné » semble impliquer un plus haut dégré de bonheur que le mot seul d' « heureux. » — *Il n'a*

Mais du moins il n'a pas mille couleurs, et il ne change pas d'un instant à l'autre. Il ne sera pas facilement ébranlé dans son bonheur; et il ne suffira pas pour le lui faire perdre d'infortunes ordinaires; il y faudra les plus grands et les plus nombreux désastres. Réciproquement, quand il sortira de ces épreuves, il ne redeviendra pas heureux en peu de temps, et tout-à-coup, après les avoir souffertes; mais s'il le redevient jamais, ce ne sera qu'après un long et juste intervalle, durant lequel il aura pu retrouver successivement de grandes et brillantes prospérités.

§ 10. Qui peut dònc nous empêcher de déclarer que l'homme heureux est celui qui agit toujours selon la vertu parfaite, étant de plus suffisamment pourvu des biens extérieurs, non pas durant un temps quelconque, mais pendant toute une vie? Ou bien faut-il encore ajouter cette condition expresse, qu'il devra vivre constamment dans cette prospérité, et qu'il mourra dans une situation non moins favorable, attendu que l'avenir nous est inconnu, et que le bonheur, tel que nous le comprenons, est une fin et quelque chose de parfaitement définitif à tous égards? § 11. Si toutes ces considérations sont vraies, nous appellerons heureux parmi les vivants ceux qui possèdent, ou possèderont, tous les biens que nous venons d'indiquer.

pas mille couleurs, c'est la même idée exprimée, plus haut ch. 8, § 3, par la comparaison du caméléon.

§ 10. *Etant de plus suffisamment pourvu des biens extérieurs.* Contradiction avec ce que vient de dire Aristote, quand il affirmait que la vertu seule décidait souverainement du bonheur. — *Mais pendant toute une vie.* Autre contradiction non moins forte; Aristote revient à peu près complètement à la pensée de Solon qu'il combattait tout à l'heure.

Il est bien entendu d'ailleurs, que quand je dis heureux, c'est toujours dans la mesure où des hommes peuvent l'être. Mais je n'insiste pas davantage sur ce sujet.

CHAPITRE IX.

Le destin de nos enfants et de nos amis influe sur nous ; il est même probable qu'après notre mort nous nous intéressons encore à eux ; nature des impressions que l'on peut encore éprouver après qu'on est sorti de la vie ; ces impressions doivent être très-peu vives.

§ 1. Soutenir que le sort de nos enfants et de nos amis ne puisse influer en quoi que ce soit sur notre bonheur, c'est là une théorie évidemment par trop austère, et qui de plus a le tort d'être contraire aux opinions reçues. § 2. Mais comme les évènements de la vie sont très-

§ 11. *Dans la mesure où des hommes peuvent l'être.* Restriction pleine de sagesse ; souvent les hommes ne manquent le bonheur que par l'idée exagérée qu'ils s'en font. Plus modérés dans leurs désirs, ils seraient beaucoup plus heureux.

Ch. IX. La Grande Morale et la Morale à Eudème n'ont pas de partie correspondante.

§ 1. *Soutenir que le sort de nos enfants.* Aristote revient ici à une question qu'il a touchée à la fin du chapitre 7, et qu'il y avait laissée sans solution. Maintenant il parait la trancher plus nettement. Selon toute apparence, il y a quelque désordre dans le texte puisque cette discussion interrompue plus haut recommence, et que rien ne la rattache directement à ce qui précède. — *Contraire aux opinions reçues.* Aristote tient en général le plus grand compte des opinions de ses devanciers et même des opinions du vulgaire ; il ne les admet pas toujours, mais il ne les laisse jamais sans explication, tout étranges qu'elles peuvent paraître.

nombreux, et qu'ils présentent les nuances les plus diverses, les uns nous touchant de très-près et les autres nous effleurant à peine, ce serait un travail long et sans fin de distinguer chacun d'eux en particulier ; il nous suffira d'en parler ici d'une manière générale et d'en donner une simple esquisse.

§ 3. S'il est vrai que parmi les malheurs qui nous frappent personnellement, les uns pèsent d'un grand poids sur notre vie, et que les autres n'y touchent que très-légèrement, il en doit être absolument de même pour les évènements qui concernent tous ceux que nous aimons. § 4. Mais pour chacun de ces sentiments que nous éprouvons, il y a bien plus de différence à les éprouver durant la vie ou après la mort, qu'il n'y en a entre les forfaits ou les catastrophes imaginaires qui défrayent les tragédies, et la réalité de ces affreux évènements. § 5. Cette comparaison peut déjà servir à faire comprendre cette différence. Mais on peut aller plus loin encore, et même se demander si les morts peuvent conserver quelque sentiment de bonheur ou d'adversité. Ces diverses considérations font assez voir que, s'il est possible que quelque impression soit en bien, soit en mal, s'étende jusqu'aux morts, cette impression doit certainement être bien faible et bien obscure, ou en elle-même absolument, ou du moins relativement à eux. En tout cas, elle n'est ni assez forte ni d'une telle nature qu'elle

§ 4. *Durant la vie ou après la mort.* Aristote admet ici de la manière la plus formelle la persistance de la personnalité après la mort, et l'immortalité de l'âme. Il est beaucoup moins décidé dans le Traité de l'Ame, et dans la Métaphysique. Du reste, il réduit à fort peu de chose la sympathie que l'âme peut conserver après la mort.

puisse les rendre heureux, s'ils ne le sont pas, ou, s'ils le sont, leur enlever leur félicité.

§ 6. Ainsi l'on peut bien croire que les morts éprouvent encore quelqu'impression des prospérités et des revers de leurs amis, sans que cependant cette influence puisse aller jusqu'à les rendre malheureux s'ils sont heureux, ni exercer sur leur destinée aucun changement de ce genre.

CHAPITRE X.

Le bonheur ne mérite pas nos louanges : il mériterait plutôt nos respects. — Nature toujours relative et subordonnée des choses qu'on peut louer ; il n'y a pas de louanges possibles pour les choses parfaites ; on ne peut que les admirer. — Théorie ingénieuse d'Eudoxe sur le plaisir. — Le bonheur mérite d'autant plus notre respect, qu'il est le principe et la cause des biens que nous désirons en cherchant à l'atteindre.

§ 1. Après les éclaircissements qui précèdent, examinons s'il convient de placer le bonheur parmi les choses qui méritent nos louanges, ou s'il ne faut pas plutôt le classer parmi celles qui méritent notre respect. Ce qu'il y

§ 6. *Ainsi l'on peut bien croire.* Ceci ne semble qu'une répétition de ce qui précède.

Ch. X. Gr. Morale, livre I, ch. 2; Morale à Eudème, livre I, ch. 1, 2 et 3.

§ 1. *Nos louanges.. notre respect.* Question délicate et neuve; Aristote est peut-être le seul parmi les philosophes qui s'en soit occupé. Sans être essentielle, elle vaut la peine d'être traitée; et ici elle fait une suite assez naturelle aux discussions précédentes.

a de certain, c'est qu'il n'est pas une faculté dont l'homme puisse disposer à son gré. § 2. Toute chose simplement louable ne semble devoir être louée que parce qu'elle a une certaine nature, et soutient un certain rapport avec quelqu'autre chose. C'est ainsi qu'on loue l'homme juste, l'homme courageux et en général l'homme de bien et la vertu, à cause de leurs actes et des résultats qu'ils produisent; c'est ainsi qu'on loue l'homme vigoureux, l'homme léger à la course et chacun en son genre, parce qu'ils ont une certaine disposition naturelle, et sont dans un certain rapport à l'égard de quelque qualité et de quelque talent. § 3. Ce qui rend ceci de toute évidence, ce sont les louanges mêmes que l'on essaie d'adresser aux dieux; elles les rendent tout à fait ridicules quand on les assimile aux hommes; et ceci tient à ce que les louanges impliquent toujours une certaine relation, ainsi que nous venons de le dire.

§ 4. Si telles sont les choses auxquelles s'applique la louange, il est clair qu'elle ne s'applique point aux plus parfaites; pour celles-là il faut quelque chose de plus grand et de meilleur que la louange. La preuve, c'est que

§ 2. *Une chose simplement louable...* est toujours relative. On la loue en vue du bien qu'elle peut produire. — *Un certain rapport avec quelqu'autre chose*, et en ce sens, la chose qu'on loue est toujours inférieure à la chose en vue de laquelle elle est louée.

§ 3. *Elles les rendent tout à fait ridicules.* Il y a dans l'expression du texte une obscurité qui permet de rapporter le mot de ridicules, soit aux louanges, soit aux Dieux. J'ai préféré ce dernier sens avec la plupart des commentateurs, parce qu'il se rapporte à un passage analogue du X^e^ liv., ch. 8, § 7; voir plus loin ce passage.

§ 4. *Aux plus parfaites.* Précisément parce qu'elles ne sont plus relatives, la louange ne peut plus s'adresser à elles; c'est le respect.

nous admirons le bonheur et la félicité des dieux, de même que nous admirons le bonheur de ces hommes qui, parmi nous, se rapprochent le plus de la divinité. Nous en faisons autant à l'égard des biens, et personne ne songe à louer le bonheur comme on loue la justice; on l'admire comme quelque chose de plus divin et de meilleur.

§ 5. C'est là ce qu'Eudoxe a très-bien fait valoir pour justifier la préférence qu'il accordait au plaisir. D'après cette observation qu'on ne loue pas le plaisir, quoique le plaisir soit un bien, Eudoxe croyait pouvoir conclure que le plaisir est au-dessus de ces choses qu'on peut louer, comme y sont par exemple Dieu et la perfection, les deux fins supérieures auxquelles se rapporte tout le reste. § 6. Mais la louange peut s'appliquer à la vertu; car c'est la vertu qui apprend aux hommes à faire le bien; et nos éloges publics peuvent s'adresser également et aux actes de l'âme et aux actes du corps. § 7. Du reste, la discussion précise de ce sujet regarde peut-être plus spéciale-

— *Se rapprochent le plus de la divinité.* Expression assez singulière dans la bouche d'un philosophe. — *On l'admire,* sans doute quelquefois; mais quelquefois aussi on le loue, s'il est le résultat d'une habileté honnête, comme on le blâme si le succès est dû à un crime.

§ 5. *Eudoxe.* Voir plus loin liv. X, ch. 2, § 1. L'opinion d'Eudoxe y est discutée assez longuement; et Aristote y donne même quelques détails sur ce philosophe. La théorie qu'il lui prête ici est fort ingénieuse, quoiqu'au fond elle soit fausse. Il est vrai qu'on ne loue pas le plaisir : mais ce n'est pas parce qu'il est au-dessus de la louange, c'est au contraire parce qu'il est au-dessous le plus ordinairement. Voir aussi Diogène Laërce, liv. VIII, ch. 8, p. 225, édit. Didot.

§ 6. *Les éloges publics.* On ne voit pas bien pourquoi Aristote distingue entre les louanges et les éloges. Les louanges, tout individuelles qu'elles sont, peuvent s'adresser aussi aux actes de l'âme et aux actes du corps, tout aussi bien que les éloges.

ment les écrivains qui ont travaillé sur cette matière des Éloges. Quant à nous, il résulte évidemment de ce que nous venons de dire, que le bonheur est une de ces choses qui méritent notre respect et qui sont parfaites. § 8. J'ajoute en finissant que ce qui lui donne encore ce caractère, c'est qu'il est un principe; car c'est en vue du bonheur uniquement que nous faisons tout ce que nous faisons; et ce qui est pour nous le principe et la cause des biens que nous recherchons, doit être à nos yeux quelque chose de profondément respectable et de divin.

§ 7. *Les écrivains qui ont travaillé....* Il s'agit des rhéteurs en général. On peut voir dans le Ménexène de Platon un exemple de ces éloges. On en trouve aussi dans les œuvres d'Isocrate. Il paraît qu'Aristote lui-même, si l'on en croit l'Anonyme de Ménage, avait fait un traité spécial sur ce sujet. Ce traité à péri

§ 8. *C'est en vue du bonheur uniquement.* Le texte est un peu moins précis, et l'on pourrait comprendre que c'est en vue du principe et non du bonheur que nous faisons tout le reste. J'ai suivi Eustrate dans mon interprétation.

CHAPITRE XI.

Si l'on veut se rendre compte du bonheur, il faut étudier la vertu qui le donne. La vertu est l'objet principal des travaux de l'homme d'État. Pour bien gouverner les hommes, il faut avoir fait une étude de l'âme humaine ; limites dans lesquelles cette étude doit être renfermée. — Citation des théories que l'auteur a exposées sur l'âme dans ses ouvrages Exotériques : deux parties principales dans l'âme, l'une irraisonnable, l'autre douée de raison. Distinction dans la partie irraisonnable d'une partie purement animale et végétative, et d'une partie qui sans avoir la raison peut du moins obéir à la raison. — Division des vertus, en vertus intellectuelles et vertus morales.

§ 1. Puisque le bonheur est, d'après notre définition, une certaine activité de l'âme dirigée par la vertu parfaite, nous devons étudier la vertu. Ce sera un moyen rapide de mieux comprendre aussi le bonheur lui-même. § 2. C'est la vertu qui paraît être avant toute autre chose l'objet des travaux du vrai politique; ce qu'il veut, c'est de rendre les citoyens vertueux et dociles aux lois. § 3. Nous avons des exemples de cette sollicitude dans les législateurs des

Ch. XI. Gr. Morale, livre I, ch. 4; Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

§ 1. *D'après notre définition.* Voir plus haut ch. 4. §§ 5 et 15. Cette discussion me semble pas se rattacher directement à ce qui précède; mais elle n'est pas moins importante.

§ 2. *C'est la vertu.... du vrai politique.* Voir plus haut, ch. 1, § 9, le rôle qu'Aristote prête à la politique. C'est une erreur évidente. On a beau distinguer le vrai politique des hommes d'État vulgaires, il n'en est pas moins certain que l'étude de la vertu n'appartient qu'à la morale.

Crétois et des Lacédémoniens, et dans quelques autres qui se sont montrés presqu'aussi sages. § 4. Or, si cette étude appartient spécialement à la science politique, il est clair que la recherche que nous allons faire satisfera précisément au dessein que nous nous sommes proposé dès le début de ce traité.

§ 5. Ainsi donc, étudions la vertu, mais la vertu purement humaine ; car nous ne cherchons que le bien humain et un bonheur humain. § 6. Quand nous disons la vertu humaine, nous entendons la vertu de l'âme et non point celle du corps ; et pour nous, on le sait, le bonheur est une activité de l'âme. § 7. Une conséquence évidente de ceci, c'est que l'homme d'État, le politique, doit connaître jusqu'à un certain point les choses de l'âme, tout comme le médecin, qui a, par exemple, à soigner les yeux, doit aussi connaître l'organisation du corps entier. L'homme d'État doit d'autant plus s'imposer cette étude, que la

§ 3. *Des Crétois et des Lacédémoniens.* Voir le second livre de la Politique, ch. 6 et 7, où sont analysées les constitutions de Lacédémone et de Crète.

§ 4. *Dès le début de ce traité.* Voir plus haut, ch. 1, § 9. Aristote y a dit que son traité de morale n'était au fond qu'un traité de politique, et la politique lui a paru la science supérieure à laquelle la morale est subordonnée.

§ 6. *La vertu de l'âme et non point celle du corps.* Le mot de vertu dans notre langue ne s'applique bien qu'à l'âme ; en grec, il n'en est pas tout à fait de même ; et il s'entend tout aussi bien du corps. Du reste, ce qu'Aristote a déjà dit plus haut, ch. 4, § 10, éclaircit parfaitement ce qu'il dit ici. L'homme a une fonction propre qui est celle de la raison ; celle-là lui appartient exclusivement ; il partage toutes les autres avec les animaux. — *On le sait.* Voir plus haut, ch. 4, § 15.

§ 7. *Jusqu'à un certain point.* Dans ces limites, l'assertion d'Aristote est très-vraie, bien que les politiques en général aient tenu bien peu de compte de ces conseils de la philosophie. — *Tout comme le médecin.* Comparaison fort juste.

politique est une science beaucoup plus relevée et beaucoup plus utile que la médecine, et que déjà les médecins distingués se donnent les plus grandes peines pour acquérir l'exacte connaissance de tout le corps humain. § 8. Il faut donc que l'homme d'État fasse une étude de l'âme; mais l'étude que nous ferons maintenant n'aura en vue que la politique, et nous ne la pousserons que jusqu'où elle est nécessaire pour nous bien faire connaître l'objet actuel de nos recherches. Un examen plus approfondi et tout à fait exact nous donnerait peut-être plus de peine que n'en demande le sujet que nous discutons ici.

§ 9. Du reste la théorie de l'âme a été suffisamment éclaircie sur quelques points, même dans nos ouvrages Exotériques; nous leur ferons d'utiles emprunts, et par exemple, nous leur prendrons la distinction des deux parties de l'âme : l'une qui est douée de raison, et l'autre qui en est privée. § 10. Quant à savoir si ces parties sont séparables, comme le sont les diverses parties du corps, et comme l'est tout objet divisible ; ou bien si elles ne sont deux qu'à un point de vue purement rationnel, tout en étant inséparables de leur nature, comme le sont la partie concave et la partie convexe dans la circonférence, ce

§ 8. *Un examen plus approfondi.* On peut croire qu'Aristote renvoie cet examen spécial au Traité de l'Ame.

§ 9. *Dans nos ouvrages Exotériques.* Il semblerait que c'est plutôt « ésotériques ; » mais les manuscrits sont unanimes et ne donnent pas de variantes. D'un autre côté le mot « même » semble indiquer qu'Aristote croit en avoir assez dit sur ce sujet, au point de vue de la politique, dans des ouvrages qui n'avaient pas pour but de le traiter à fond. Il est certain qu'une étude aussi complète que celle du Traité de l'Ame est fort inutile à un homme d'État. Voir une expression analogue, plus loin, livre VI, ch. 3, § 1.

sont là des questions qui ne nous importent en rien pour le moment. § 11. Dans la partie non raisonnable de l'âme, nous avons reconnu une certaine faculté qui paraît être commune à tous les êtres vivants, et qui est la faculté végétative ; en d'autres termes, c'est la cause qui fait que l'être peut se nourrir et se développer. On doit reconnaître cette faculté de l'âme dans tous les êtres qui se nourrissent, et jusque dans les germes et les embryons, ainsi qu'on la doit retrouver identiquement la même dans les êtres complètement formés ; car la raison veut qu'on admette ici l'identité plutôt qu'une différence. § 12. Voilà donc une puissance de l'âme qui est générale et commune, et qui ne paraît pas appartenir spécialement à l'homme. J'ajoute que cette partie de l'âme et cette puissance paraissent agir surtout durant le sommeil. Mais l'homme de bien et le méchant n'ont rien dans le sommeil qui puisse les faire distinguer l'un de l'autre ; et voilà ce qui a fait dire que, pendant une moitié de leur vie, les gens heureux ne diffèrent en rien des misérables. § 13. Et il est bien vrai qu'il en est ainsi ; car le sommeil est pour l'âme une complète inertie des facultés qui la font appeler bonne et mauvaise ; à moins qu'on ne suppose que même en cet état, il n'y ait encore quelques légers mouvements qui aillent jusqu'à elle, et qu'ainsi les songes

§ 10. *Pour le moment.* Ces questions se trouvent discutées dans le Traité de l'Ame, spécialement Livre II, ch. 2, § 7, de ma traduction.

§ 11. *Nous avons reconnu.* Voir plus haut, ch. 4, § 12, et surtout dans le Traité de l'Ame, Livre II, ch. 4.

§ 12. *Durant le sommeil.* Voir le petit Traité du Sommeil et de la Veille, ch. 1, dans les Opuscules, page 152 de ma traduction.

des hommes d'une nature distinguée doivent être meilleurs que ceux du vulgaire.

§ 14. Mais je ne veux pas pousser plus loin l'examen de cette première partie de l'âme, et je laisse de côté la faculté nutritive, puisqu'elle ne peut entrer en partage de la vertu spécialement humaine que nous cherchons.

§ 15. A côté de cette première faculté, apparaît aussi dans l'âme une autre nature, qui est également irraisonnable, mais qui cependant peut participer en une certaine mesure à la raison. Nous reconnaissons en effet et nous louons dans l'homme sobre qui se maîtrise, et même dans l'homme intempérant qui ne sait pas se dominer, la partie de l'âme qui est douée de raison, et qui les invite sans cesse l'un et l'autre au bien, par les meilleurs conseils. Nous reconnaissons aussi en eux un autre principe qui, par sa nature, va contre la raison, la combat, et lui tient tête. C'est comme les membres du corps qui après un accident ont été mal remis, et qui se portent à gauche quand on veut les mouvoir à droite. Il en est de même absolument de l'âme; et les passions des gens intempérants se portent toujours en sens contraire de leur raison. § 16. La seule différence, c'est que pour le corps nous pouvons voir la partie dont les mouvements sont si peu réguliers, tandis que nous ne la voyons pas dans l'âme. Mais il n'en faut pas moins croire qu'il existe

§ 15. *Une autre nature.* C'est la distinction déjà faite plus haut, ch. 4, § 12. D'ailleurs toutes ces divisions sont Platoniciennes; et ce n'est pas Aristote qui a la gloire de les avoir faites le premier. Il faut lire particulièrement le 9e livre de la République, page 225 de la traduction de M. Cousin. — *En sens contraire de leur raison.* Voir plus loin la théorie de l'intempérance, Livre III, ch. 11, 12 et 13.

dans l'âme quelque chose qui est contre la raison, qui s'oppose à elle, et qui marche contre sa direction. § 17. Comment cette partie de l'âme est-elle si différente, c'est une question qui n'importe point ici; mais cette portion même a bien certainement aussi sa part de raison, ainsi que nous venons de le dire. Dans l'homme qui sait être sobre et se dominer, elle obéit à la raison. Elle s'y soumet bien plus docilement encore dans l'homme sage et courageux, parce qu'en lui il n'est rien qui ne s'accorde avec la raison la plus éclairée.

§ 18. Ainsi, la partie irraisonnable de l'âme paraît aussi être double. En effet tandis que la faculté végétative ne participe en quoi que ce soit de la raison, la partie passionnée, et plus généralement, la partie instinctive y participe dans une certaine mesure, en ce sens qu'elle peut entendre la raison et lui obéir, tout comme nous déférons à la raison d'un père, à celle de nos amis, sans d'ailleurs nous y soumettre comme on se soumet aux démonstrations des mathématiques. Ce qui prouve encore que cette partie irraisonnable peut se laisser conduire par la raison, c'est qu'on donne des conseils aux gens, et qu'en mainte occasion on leur adresse toujours ou des reproches ou des encouragements. § 19. Mais si l'on peut dire aussi

§ 17. *Sa part de raison.* C'est-à-dire qu'elle est raisonnable en tant qu'elle se soumet à la raison, que possède une autre partie de l'âme.

§ 18. *La partie irraisonnable.* — Il faudrait plutôt : « la partie raisonnable. » — *La partie passionnée,* Aristote emploie ici le mot même dont se sert Platon pour exprimer cette idée. Au lieu de « passionnée, » on pourrait dire aussi, « concupiscible. » — *Aux démonstrations des mathématiques.* L'acquiescement à ces démonstrations n'a rien de volontaire ; il est absolument nécessaire pour l'intelligence.

que cette partie secondaire est douée de raison, il faudra reconnaître que la partie raisonnable de l'âme est également double; et l'on y distinguera la partie qui possède la raison en propre et par elle-même, et la partie qui entend la raison comme on entend la voix d'un père bienveillant.

§ 20. La vertu dans l'homme nous présente également des distinctions fondées sur cette différence; et parmi les vertus, nous appelons les unes des vertus intellectuelles et les autres des vertus morales. La sagesse ou la science, l'esprit, la prudence, sont des vertus intellectuelles; la générosité et la tempérance sont des vertus morales. En parlant du moral et du caractère d'un homme, nous ne disons pas qu'il est savant ou spirituel, tandis que nous pouvons dire qu'il est doux, ou qu'il est tempérant. C'est encore à ce point de vue que nous louons le sage à cause des facultés qu'il possède; et parmi les facultés diverses, nous qualifions de vertus celles qui nous semblent dignes de notre louange.

§ 20. *La vertu... nous présente également.* C'est une théorie très-profonde d'avoir rattaché la division des vertus à celle des facultés de l'âme. Mais il est peut-être peu exact de rapporter les vertus morales à cette partie de l'âme qui ne possède pas la raison, et ne fait qu'y obéir. Du reste, Aristote ne paraît pas avoir tiré toutes les conséquences de cette distinction, qu'il n'a guère fait qu'indiquer, et qui ne se reproduit pas pour ainsi dire dans les autres parties de son ouvrage. Mais il a traité des vertus intellectuelles dans le VI^e^ livre. — *La sagesse ou la science.* J'ai dû mettre ces deux mots pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *Notre louange.* On vient de voir quelle portée Aristote donne à ce mot. On loue la vertu parce qu'elle est volontaire.

Pour toute cette discussion sur les diverses parties de l'âme, il faut voir la Grande Morale, livre 1, ch. 4 et 5, et aussi ch. 32.

FIN DU LIVRE PREMIER.

LIVRE II.

THÉORIE DE LA VERTU.

CHAPITRE PREMIER.

De la distinction des vertus en vertus intellectuelles et vertus morales. La vertu ne se forme que par l'habitude; la nature ne nous donne que des dispositions, que nous convertissons en qualités précises et déterminées par l'emploi que nous en faisons. C'est en faisant qu'on apprend à bien faire. — Importance souveraine des habitudes; il faut en contracter de bonnes dès la plus tendre enfance.

§ 1. La vertu étant de deux espèces, l'une intellectuelle et l'autre morale, la vertu intellectuelle résulte presque toujours d'un enseignement auquel elle doit son origine et ses développements; et de là vient qu'elle a besoin d'expérience et de temps. Quant à la vertu morale, elle naît plus particulièrement de l'habitude et des mœurs; et c'est du mot même de mœurs que, par un léger changement, elle a reçu le nom de morale qu'elle

Ch. I. Gr. Morale, livre I, ch. 6; et Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

§ 1. *D'un enseignement,* qu'on reçoit d'autrui ou qu'on se donne à soi-même. — *Par un léger changement.* En grec le rapprochement est plus frappant; le mot qui signifie l'habitude et le mot qui signifie la morale, sont à peu près identiques; et la seule différence qu'il y ait entr'eux, c'est

porte. § 2. Il n'en faut pas davantage pour montrer clairement qu'il n'est pas une seule des vertus morales qui soit en nous naturellement. Jamais les choses de la nature ne peuvent par l'effet de l'habitude devenir autres qu'elles ne sont : par exemple, la pierre, qui naturellement se précipite en bas, ne pourrait prendre l'habitude de monter, essayât-on en la lançant un million de fois de lui imprimer cette habitude. Le feu ne se portera pas davantage en bas ; et il n'est pas un seul corps qui puisse perdre la propriété qu'il tient de la nature, pour contracter une habitude différente.

§ 3. Ainsi les vertus ne sont pas en nous par l'action seule de la nature, et elles n'y sont pas davantage contre le vœu de la nature; mais la nature nous en a rendus susceptibles, et c'est l'habitude qui les développe et les achève en nous. § 4. De plus, pour toutes les facultés que nous possédons naturellement, nous n'apportons d'abord que le simple pouvoir de nous en servir, et ce n'est que

que le premier s'écrit par un e bref et le second par un e long. J'ai tâché de reproduire cette identité par les deux mots de mœurs et de morale; mais ils ne sont pas tout à fait dans le même rapport. Ces idées sont répétées presque mot pour mot dans la Grande Morale et la Morale à Eudème, loc. cit.

§ 2. *Qui soit en nous naturellement.* Je ne trouve pas que cette distinction entre les vertus morales et les vertus intellectuelles soit bien exacte. Les vertus intellectuelles ne nous sont pas non plus données par la nature, puisque Aristote convient que pour les former, il faut de l'expérience et du temps. Pour les unes comme pour les autres, il semble que la nature ne nous donne que les germes, et qu'il dépend de nous de les développer ou de les laisser périr. — *Les choses de la nature.* Ceci est vrai pour les phénomènes naturels qui sont nécessaires; mais ce ne l'est plus pour l'homme qui est doué de liberté. Aristote revient du reste à la vérité un peu plus bas.

§ 3. *La nature nous en a rendus susceptibles.* Cette théorie contredit en partie la précédente, comme on peut le voir.

plus tard que nous produisons les actes qui en sortent. On peut bien voir un frappant exemple de ceci dans les sens. Ce n'est pas à force de voir, à force d'entendre, que nous acquiérons les sens de la vue et de l'ouïe. Tout au contraire, nous nous sommes servis de ces sens parce que nous les avions; et nous ne les avons pas du tout parce que nous nous en sommes servis. Loin de là, pour les vertus, nous ne les acquiérons qu'après les avoir préalablement pratiquées. Il en est pour elles comme pour tous les autres arts; car dans les choses qu'on ne peut faire qu'après les avoir apprises, nous ne les apprenons qu'en les faisant. Ainsi, on devient architecte en construisant; on devient musicien en faisant de la musique. Tout de même, on devient juste en pratiquant la justice; sage, en cultivant la sagesse; courageux, en exerçant le courage. § 5. Ce qui se passe dans le gouvernement des États le prouve bien : les législateurs ne rendent les citoyens vertueux qu'en les y habituant. Telle est certainement la volonté bien arrêtée de tout législateur. Ceux qui ne remplissent pas comme il faut cette tâche, manquent le but qu'ils se proposent; et c'est là précisément ce qui fait toute la différence d'un bon gouvernement et d'un mauvais.

§ 6. Toute vertu, quelle qu'elle soit, se forme et se détruit par les mêmes moyens, par les mêmes causes, absolument comme on se forme et comme on échoue dans

§ 4. *Dans les sens,* qui sont en effet des choses de nature. — *Ce n'est pas à force de voir.* L'exemple eût été plus frappant si Aristote avait dit que l'œil est fait exclusivement pour voir, et l'ouïe, exclusivement pour entendre. L'habitude, quelque prolongée qu'elle soit, ne peut en changer l'usage; mais il est certain que l'habitude fait qu'on voit mieux, qu'on entend mieux, et que l'action des sens se perfectionne comme celle

tous les arts. C'est en jouant de la cithare, avons-nous dit, que se forment les bons et les mauvais artistes. C'est par des travaux analogues que se forment les architectes, et sans exception tous ceux qui exercent un art quelconque. Si l'architecte construit bien, il est un bon architecte; il en est un mauvais quand il construit mal. S'il n'en était pas ainsi, on n'aurait jamais besoin de maître qui montrât à bien faire, et tous les artistes seraient pour toujours du premier coup ou bons ou mauvais. § 7. Il en est absolument de même pour les vertus. C'est par notre conduite dans les transactions de tout ordre qui interviennent entre les hommes, que nous nous montrons les uns équitables, les autres iniques. C'est par notre conduite dans les circonstances périlleuses, et en y contractant les habitudes de la poltronnerie ou de la fermeté, que nous devenons les uns braves, les autres lâches. Il en est de même encore pour les effets de nos passions, ou de nos entraînements; parmi les hommes, les uns sont modérés et doux, les autres sont intempérants et excessifs, selon que ceux-ci se comportent de telle façon dans ces circonstances, et que ceux-là se comportent d'une façon contraire; en un mot, les qualités ne proviennent que de la répétition fréquente des mêmes actes. Voilà comment il

de toutes les facultés qu'on exerce.

§ 6. *Avons-nous dit.* J'ai ajouté ces mots pour atténuer ce que la répétition a de choquant. — *Tous ceux qui exercent un art quelconque.* Aristote ne semble pas assez tenir compte des dispositions naturelles. Pour devenir un bon musicien, il ne suffit pas de cultiver la musique; il faut encore que la nature vous ait donné le germe du talent musical. Pour l'architecture, de même. Le travail développe le génie; mais il ne le supplée pas.

§ 7. *Les qualités,* qui font qu'on peut dire d'un homme qu'il a tel ou

faut s'attacher scrupuleusement à ne faire que des actes d'un certain genre; car les qualités se forment sur les différences mêmes de ces actes et les suivent. Ce n'est donc pas une chose de petite importance que de contracter, dès l'enfance et aussitôt que possible, telles ou telles habitudes. C'est au contraire un point de très-grande importance, ou pour mieux dire c'est là tout.

CHAPITRE II.

Un traité de morale ne doit pas être une pure théorie; il doit être surtout pratique, quelle que soit d'ailleurs l'indécision inévitable des détails dans lesquels il doit entrer. — Nécessité de la modération; tout excès en trop ou en moins ruine la vertu et la sagesse.

§ 1. Une chose qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que le présent traité n'est pas de pure théorie comme peuvent l'être tant d'autres. Ce n'est pas pour savoir ce que c'est que la vertu que nous nous livrons à ces recherches; c'est pour apprendre à devenir vertueux et bons; car autrement cette étude serait profondément inutile. Il est donc nécessaire que nous considérions tout ce qui se rapporte aux actions, pour apprendre à les accomplir; car ce sont elles

tel caractère. — *S'attacher scrupuleusement... contracter dès l'enfance.* Conseils d'une admirable sagesse qu'on ne saurait trop méditer.

§ 1. *N'est pas de pure théorie.* Principe excellent et que les moralistes devraient s'efforcer de ne jamais perdre de vue.

qui disposent souverainement de notre caractère et de l'acquisition de nos qualités, comme nous venons de le dire.

§ 2. C'est un principe communément admis qu'il faut agir suivant la droite raison. Acceptons aussi ce principe, nous réservant d'expliquer plus tard ce que c'est que la droite raison, et quel est son rapport au reste des vertus.

§ 3. Convenons bien d'abord de ce point, à savoir que toute discussion qui s'applique aux actions de l'homme ne peut être jamais qu'une esquisse assez vague et sans précision, ainsi que nous l'avons déjà fait observer au début, parce qu'on ne peut exiger de rigueur dans les raisonnements qu'autant qu'en comporte la matière à laquelle ils s'appliquent. Or les actions et les intérêts des hommes ne peuvent recevoir aucune prescription immuable et précise, pas plus que les conditions diverses de la santé. § 4. Mais si l'étude générale des actions humaines présente ces inconvénients, à plus forte raison, l'étude spéciale de chacune des actions en particulier présentera-t-elle bien moins de précision encore; car elle ne

§ 2. *C'est un principe communément admis.* Dans l'École Pythagoricienne, et spécialement celle de Platon.— *Plus tard.* On a cru qu'on ne retrouvait pas dans Aristote la discussion spéciale qu'il annonce ici; mais c'est la discussion même du chapitre suivant, et surtout celle du livre VI, ch. 1.

§ 3. *Au début.* Voir plus haut, livre I, ch. 1, § 14. — *Une prescription immuable et précise.* La morale a des lois immuables et universelles; Aristote semble trop souvent l'oublier. Il est vrai que les hommes n'observent pas toujours ces lois; mais le moraliste ne doit pas moins les leur recommander. Platon n'a jamais eu l'hésitation qu'Aristote semble avoir ici; et ce n'est pas assez connaître la morale que de la croire si peu précise. — *Les conditions diverses de la santé.* Ceci n'est peut-être pas encore tout à fait exact, et l'hygiène a des règles précises dont il n'est pas permis de s'écarter sans danger, comme le savent les bons médecins.

tombe, ni dans le domaine d'un art régulier, ni même d'aucun précepte formel. Mais quand on agit, c'est une nécessité constante de se guider sur les circonstances dans lesquelles on est placé, absolument comme on le fait dans l'art de la médecine et dans l'art de la navigation.

§ 5. Du reste, quelle que soit la trop réelle difficulté de l'étude que nous tentons, il n'en faut pas moins essayer d'être utile en l'accomplissant.

6. D'abord on doit bien se dire que les choses de l'ordre de celles dont nous nous occupons, risquent également d'être compromises par tout excès, soit en trop, soit en moins; et pour nous servir d'exemples visibles qui puissent faire bien comprendre des choses obscures et cachées, il en est ici comme nous le voyons pour la force du corps et pour la santé. La violence démesurée des exercices, ou le défaut d'exercices, ruine également la force. Il en est encore ainsi pour le boire et le manger : des aliments en trop grande, ou en trop petite quantité, détruisent la santé, tandis qu'au contraire, pris en une juste mesure, ils la donnent, l'accroissent et l'entretiennent. § 7. Il en est absolument de même pour la tempérance, le courage et toutes les autres vertus. L'homme

§ 4. *Un art singulier... aucun précepte formel.* Idées exagérées et peu justes. Aristote se contredira lui-même quelques lignes plus bas, en donnant des maximes générales qui sont aussi précises que vraies.

§ 6. *La violence démesurée des exercices.* Politique, livre V, ch. 3. § 6, page 272 de ma traduction, 2e édition, Aristote a remarqué qu'aucun enfant couronné dans les jeux Olympiques n'avait plus tard remporté de prix quand il était homme fait. Les exercices trop violents avaient énervé leurs forces.

§ 7. *Il en est absolument de même.* Voilà la fameuse théorie du milieu si sage et si vraie dans la pratique, et si juste dans la théorie, quand on sait garder les limites qu'Aristote même

qui craint tout, qui fuit tout et qui ne sait rien supporter, est un lâche; celui qui ne craint jamais rien et qui affronte tous les dangers, est un téméraire. De même, celui qui jouit de tous les plaisirs et qui ne s'en refuse aucun, est intempérant; et celui qui les fuit tous sans exception, comme les sauvages habitants des champs, est en quelque sorte un être insensible. C'est que la tempérance et le courage se perdent également, soit par l'excès, soit par le défaut, et qu'ils ne subsistent que dans la modération. § 8. Non seulement l'origine, les développements et la perte de ces qualités viennent des mêmes causes et sont soumises aux mêmes influences; mais de plus, les actions que ces qualités inspirent seront faites par les mêmes individus qui ont ces qualités. Eclaircissons ceci par l'exemple de choses plus palpables et plus visibles, et citons de nouveau la force du corps. Elle vient et de l'abondance de la nourriture qu'on prend, et des fatigues répétées qu'on endure; et réciproquement, l'homme ainsi fortifié supporte beaucoup mieux toutes ces épreuves. § 9. Le même phénomène se répète pour les vertus : c'est à la condition de nous abstenir des plaisirs que nous devenons tempérants; et une fois que nous le sommes devenus, nous pouvons nous abstenir des plaisirs bien plus aisément qu'auparavant. Même observation pour le courage : en nous habituant à mépriser tous les périls et à les affronter, nous devenons coura-

lui assigne — *Comme les sauvages habitants des champs.* C'est une paraphrase du mot qui est dans le texte grec. — *Ils ne subsistent que dans la modération.* Ceci est très-exact pour les deux vertus que vient de citer Aristote, si d'ailleurs ce n'est pas exact pour toutes les vertus.

geux; et une fois que nous le sommes, nous pouvons bien mieux supporter les dangers sans la moindre crainte.

CHAPITRE III.

Pour bien juger des qualités qu'on possède, il faut regarder aux sentiments de plaisir et de peine qu'on éprouve après avoir agi; l'homme de bien se plait à bien faire; le méchant, à faire mal. — Maxime de Platon. — Immense influence du plaisir et de la peine sur la destinée humaine et sur la vertu; l'usage bon ou mauvais du plaisir ou de la peine distingue profondément les hommes entr'eux. — La morale et la politique doivent s'occuper surtout des plaisirs et des peines; c'est aussi ce dont s'occupera le présent traité.

§ 1. Un signe manifeste des qualités que nous contractons, c'est le plaisir ou la peine qui se joint à nos actions et qui les suit. L'homme qui s'abstient des plaisirs du corps, et qui se plait à cette réserve même, est tempérant; celui qui ne la supporte qu'à regret, a de l'intempérance. L'homme qui affronte les dangers et qui s'y plait, ou, du moins, n'en est pas troublé, est un homme courageux; celui qui s'en trouble, est un lâche. C'est qu'en effet la vertu morale se rapporte aux peines et aux plaisirs, puisque c'est la recherche du plaisir qui

Ch. III. Grande Morale, liv. I, ch. 6; Morale à Eudème, livre II, ch. 4.

§ 1. *Le plaisir ou la peine.* Observation pratique qu'on peut sans cesse vérifier sur soi-même et sur autrui. — *La recherche du plaisir... nous pousse au mal.* On voit aisément en quel sens Aristote prend cette maxime, ainsi que la suivante.

nous pousse au mal, et la crainte de la douleur qui nous empêche de faire le bien. § 2. Voilà pourquoi il faut, dès la première enfance, comme le dit si bien Platon, qu'on nous mène de manière à ce que nous placions nos joies et nos douleurs dans les choses où il convient de les placer; et c'est en cela que consiste la bonne éducation. § 3. De plus, les vertus ne se manifestent jamais que par des actes et des affections : or, il n'est pas un acte, il n'est pas une affection qui n'ait pour conséquence, ou le plaisir, ou la peine; et ceci est une preuve nouvelle que la vertu se rapporte uniquement à nos peines et à nos plaisirs. § 4. C'est encore ce que témoignent assez les châtiments qui, parfois, suivent nos actions. Ces châtiments sont en quelque sorte des remèdes, et les remèdes n'agissent ordinairement, et dans le cours naturel des choses, que par les contraires. § 5. Nous pouvons répéter, en outre, ce que nous venons de dire : toute qualité de l'âme est, par sa vraie nature, en rapport avec les choses et ne concerne que les choses qui la rendent naturellement meilleure ou pire. Or, les qualités de l'âme ne se pervertissent que par le plaisir ou la peine, quand on poursuit l'une ou qu'on fuit l'autre, alors qu'il ne le faut pas, et, sans apprécier ni l'occasion où on les prend,

§ 2. *Comme le dit si bien Platon.* Voir les Lois, livre I, pages 21, 30 et 54, et livre II, pages 72 et 90, de la traduction de M. Cousin.

§ 3. *La vertu se rapporte uniquement...* La vertu morale plus particulièrement encore que la vertu intellectuelle.

§ 4. *Les châtiments,* étant amers et agissant à la façon des remèdes par les contraires, il s'en suit que la faute qu'ils ont pour objet de guérir nous était douce et qu'elle nous a fait plaisir.

§ 5. *Ce que nous venons de dire.* Dans le chapitre premier, § 6. —

ni la manière dont il faut les prendre, ou en commettant tant d'autres fautes analogues qu'il est bien facile à la raison d'imaginer. Voilà comment on a pu définir les vertus des états de l'âme où elle est sans affection et dans un complet repos. Mais cette définition n'est pas très-juste, parce qu'elle est présentée d'une manière trop absolue, et qu'on n'a pas le soin d'y ajouter certaines conditions et de dire : « qu'il faut » ; ou « qu'il ne faut pas » ; ou bien : « quand il faut », et telles autres modifications qu'on peut concevoir facilement.

§ 6. On doit donc poser en principe que la vertu est ce qui nous dispose à l'égard des peines et des plaisirs, de telle façon que notre conduite soit la meilleure possible; le vice est précisément le contraire.

§ 7. Voici une observation qui nous fera comprendre plus clairement encore toutes celles qui précèdent. Il y a trois choses à rechercher; il y en a également trois à fuir : à rechercher, le bien, l'utile, l'agréable; à fuir, leurs trois contraires : le mal, le nuisible, et le désagréable. A l'égard de toutes ces choses, l'homme vertueux sait se bien conduire et suivre le droit chemin; le méchant n'y commet que des fautes. Il en commet surtout en ce qui regarde le plaisir ; car d'abord le plaisir est un sentiment

On a pu définir les vertus. Cette définition se trouve encore reproduite dans la Morale à Eudème, livre II, ch. 4, § 5 à la fin; mais dans ce passage non plus que dans celui-ci, Aristote ne dit pas à qui appartient cette définition. On peut croire qu'elle vient de l'école Cynique. Elle a été plus tard adoptée en partie et par les Épicuriens et par le Stoïcisme. Aristote a grande raison de la condamner.

§ 7. *Le bien, l'utile et l'agréable.* C'est sur ces trois mobiles que reposent toutes les relations des hommes entre eux, et l'on verra plus tard

commun à tous les êtres animés; et de plus, il se retrouve à la suite de tous les actes laissés à notre préférence et à notre libre choix, puisque le bien même et l'intérêt peuvent revêtir aussi l'apparence du plaisir. § 8. Ajoutons que depuis notre plus tendre enfance, dès cet âge où nous bégayions à peine, le plaisir a été nourri en quelque sorte et s'est développé avec nous. Il serait donc bien difficile de nous défaire d'un sentiment qui est entré si profondément dans notre vie, et qui en a pris toutes les couleurs, bien que, selon les individus, le plaisir et la peine soient une règle qui dirige plus ou moins complètement leur conduite.

§ 9. C'est là ce qui fait que nécessairement tout le traité qui va suivre doit porter sur ces deux affections; car ce n'est pas une petite chose, en ce qui concerne nos actions, que de savoir se réjouir ou s'affliger bien ou mal.

§ 10. Autre remarque. Il est encore plus difficile de combattre le plaisir que de combattre la colère, comme le dit Héraclite; or l'art et la vertu s'appliquent toujours de préférence à ce qui est le plus difficile, puisque dans les choses qui sont plus difficiles le bien acquiert un plus haut prix. Ceci même est une raison de plus pour que la vertu et la politique doivent mettre l'une et l'autre tous

dans les livres VIII et IX comment Aristote applique cette observation à la théorie de l'amitié.

§ 8. *Depuis notre plus tendre enfance.* Idées empruntées à Platon. — *A été nourri... en a pris toutes les couleurs*, expressions métaphoriques remarquables et très-rares dans le style d'Aristote.

§ 10. *Comme le dit Héraclite.* Dans la Morale à Eudème, livre II, ch. 7, § 9, on trouve la sentence textuelle d'Héraclite qu'Aristote omet ici. Elle est encore citée dans la Politique, VIII, 9, 18, page 468 de ma traduction, 2e édition. Héraclite d'ailleurs ne parle que de la colère et non pas du plaisir.

leurs soins à l'étude des plaisirs et des peines; car celui qui sait bien user de ces deux sentiments sera bon, et le méchant sera celui qui en usera mal.

§ 11. Ainsi donc, nous avons prouvé que la vertu ne s'occupe au fond que des plaisirs et des peines, qu'elle s'accroît par les causes qui la font naître, qu'elle se détruit par ces mêmes causes, quand leur direction vient à changer, et qu'elle agit et s'exerce sur ces sentiments mêmes d'où elle est née. Tels sont les principes que nous venons de poser.

CHAPITRE IV.

Explication de ce principe qu'on devient vertueux en faisant des actes de vertu. — Différence entre la vertu et les arts ordinaires. Trois conditions requises pour qu'un acte soit vraiment vertueux : le savoir, la volonté, la constance. La première condition est la moins importante. — Étrange manière du vulgaire des hommes de faire de la philosophie et de la vertu; ils croient que les paroles y suffisent.

§ 1. On pourrait demander ce que nous entendons en disant qu'on doit pour devenir juste pratiquer la justice,

Ch. IV. Gr. Morale, liv. I, ch, 10, et 18; Morale à Eudème, livre II, ch. 1.

§ 1. *En disant.* Voir plus haut, ch. 1, § 1 et 7. Cette question peut paraître au premier coup d'œil un peu subtile; mais au fond, elle est très-importante, et elle mérite tout à fait d'être discutée. L'habitude constitue essentiellement la vertu, et l'on n'est pas vertueux pour avoir fait un acte de vertu par hasard. On

et pour devenir tempérant, pratiquer la tempérance; car si l'on fait des actes justes, des actes de tempérance, c'est qu'on est déjà juste et tempérant; de même que si l'on applique les règles de la grammaire et de la musique, c'est qu'on est grammairien et musicien préalablement.

§ 2. Mais n'est-il pas plus vrai de dire qu'il n'en est pas ainsi, même pour les arts vulgaires? Ne peut-on pas aussi, par exemple, faire quelque chose de très-correct en grammaire par hasard, ou avec le secours et par les suggestions d'autrui? On ne sera donc vraiment grammairien que si l'on a fait quelque chose de grammatical, et si on l'a fait grammaticalement, c'est-à-dire selon les lois de la grammaire qu'on sait et qu'on possède soi-même. § 3. Il est de plus une différence qu'il convient de signaler entre les vertus et les arts. Les choses que produisent les arts portent la perfection qui leur est propre en elles-mêmes, et il suffit par conséquent qu'elles soient d'une certaine façon. Mais les actes que produisent les vertus ne sont pas justes et tempérants uniquement parce qu'ils sont eux-mêmes d'une certaine façon. Il faut en outre que celui qui agit soit, au moment même où il agit, dans une cer-

a été vertueux, mais on ne l'est pas.

§ 2. *N'est-il pas plus vrai de dire.* L'embarras qu'on peut remarquer dans la traduction est aussi dans le texte; et j'ai cru devoir le conserver pour rester plus fidèle au style d'Aristote. La pensée du reste est fort claire. On n'est pas artiste dans un art quelconque pour avoir une fois réussi dans cet art. Il faut avoir la science de cet art et la possibilité d'y réussir toutes les fois qu'on le veut.

§ 3. *Ne sont pas justes et tempérants.* Distinction profonde : l'acte vertueux n'est rien par lui-même sans l'intention de celui qui le produit. Les trois conditions qu'Aristote exige sont en effet indispensables pour constituer l'acte vraiment vertueux. Cette analyse est admirable; et je ne crois pas que la psychologie

taine disposition morale. La première condition c'est qu'il sache ce qu'il fait; la seconde qu'il le veuille par un choix réfléchi, et qu'il veuille les actes qu'il produit à cause de ces actes eux-mêmes; enfin la troisième, c'est qu'en agissant il agisse avec une résolution ferme et inébranlable de ne jamais faire autrement. Dans les autres arts, on ne tient aucun compte de toutes ces conditions, si ce n'est de bien savoir ce qu'on fait. Au contraire en ce qui concerne les vertus, savoir est un point de peu de valeur ou même sans valeur; tandis que les deux autres conditions y sont non pas de peu d'importance, mais de toute importance; car on ne conquiert les vertus que par la constante répétition des actes de justice, de tempérance, etc.

§ 4. Ainsi, des actes peuvent être appelés justes et tempérants, quand ils sont de telle nature qu'un homme tempérant et juste pourrait les faire. Mais l'homme tempérant et juste n'est pas simplement celui qui les fait, c'est celui qui les fait comme les font les gens vraiment justes et tempérants. § 5. On a donc bien raison de dire que l'on devient juste en faisant des actions justes, tempérant, en faisant des actions de tempérance, et que si l'on ne pratique point des actes de ce genre, il est impossible à qui que ce soit de devenir jamais vertueux.

moderne ait poussé plus loin l'observation des phénomènes moraux. — *Savoir est un point de peu de valeur.* Aristote a sans doute en vue la théorie de Socrate et de Platon tant critiquée par lui, à savoir que la vertu n'est que la science. Il est possible d'ailleurs qu'il ne donne pas ici à la première condition, celle de savoir, toute l'importance qu'elle a.

§ 4. *Comme les font...* avec les conditions qu'Aristote vient d'énumérer.

§ 5. *De devenir jamais vertueux.* Dans le sens qui a été expliqué un peu plus haut, et qui s'accorde complètement avec le langage ordinaire,

§ 6. Mais le vulgaire des hommes ne pratiquent pas ces actions; et se réfugiant dans de vaines paroles, ils croient faire de la philosophie et s'imaginent que par cette méthode ils acquièrent une véritable vertu. C'est à peu près ce que font ces malades qui écoutent bien soigneusement les médecins, mais qui ne font rien de ce qu'on leur ordonne. Mais de même que les uns ne peuvent guère avoir un corps bien portant en se soignant de cette façon, de même les autres n'auront jamais l'âme bien saine en philosophant ainsi.

CHAPITRE V.

Théorie générale de la vertu; il y a trois élémens principaux dans l'âme : les passions, les facultés et les habitudes. Définition des passions et des facultés. — Les vertus et les vices ne sont pas des passions; ce ne sont pas davantage des facultés; ce sont des habitudes.

§ 1. Tous ces points une fois fixés, nous allons rechercher ce que c'est que la vertu. Comme il n'y a dans

dans lequel on n'appelle vertueux que les gens qui font habituellement des acte de vertus avec conscience de ce qu'ils font.

§ 6. *Se réfugiant dans de vaines paroles.* Critique très-juste et qui malheureusement est applicable à tous les temps. — *C'est à peu près ce que font ces malades.* Comparaison ingénieuse et parfaitement exacte. L'idée que se fait Aristote de la philosophie est aussi vraie qu'elle est élevée. Mais la philosophie n'est comprise que par bien peu d'hommes, quoiqu'elle soit accessible à tous.

Ch. V. Gr. Morale, livre I, ch. 7 et 8; Morale à Eudème, livre II, ch. 2.

l'âme que trois éléments : les passions ou affections, les facultés, et les qualités acquises ou habitudes, il faut que la vertu soit une de ces trois choses.

§ 2. J'appelle passions ou affections, le désir, la colère, la crainte, la hardiesse, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, la jalousie, la pitié, en un mot tous les sentiments qui entraînent à leur suite peine ou plaisir. J'appelle facultés les puissances qui font qu'on dit de nous que nous sommes capables d'éprouver ces passions, par exemple que nous sommes capables de nous mettre en colère, de nous affliger, de nous apitoyer. Enfin, j'entends par qualités acquises ou habitudes la disposition morale, bonne ou mauvaise, où nous sommes pour ressentir toutes ces passions. Ainsi par exemple, pour la passion de la colère, si nous la ressentons trop violemment ou trop mollement, c'est une disposition mauvaise ; si nous la ressentons dans une juste mesure, c'est une disposition qui est bonne. On pourrait faire une remarque semblable pour tout le reste.

§ 3. Il suit de là que ni les vertus ni les vices ne sont pas à proprement dire des passions. D'abord en réalité,

§ 1. *Ou affections.* J'ai ajouté ce mot, comme une sorte de périphrase, pour éclaircir et compléter l'autre. —*Les qualités acquises ou habitudes.* Même remarque : le mot habitude doit être pris ici dans le sens de disposition et non de coutume.

§ 2. *J'appelle passions... le désir, la colère...* C'est dans la même acception du mot « passions » que Descartes a intitulé l'un de ses ouvrages : Des Passions de l'âme. — *J'appelle facultés.* Le mot dont se sert ici Aristote est celui de « puissances. » — *La disposition morale.* J'ai ajouté ce dernier mot.

§ 3. *Ne sont pas... des passions.* Les passions peuvent être indifféremment bonnes ou mauvaises, selon la mesure dans laquelle on les ressent, et selon les objets auxquels elles s'appliquent. Au contraire la vertu est

nous ne sommes pas appelés bons ou mauvais suivant nos passions, mais nous ne le sommes que d'après nos vertus et nos vices. En second lieu, on n'est ni loué, ni blâmé à cause des passions que l'on a ; ainsi on ne loue pas, et l'on ne blâme pas davantage, celui qui a peur ou celui qui se met en colère, d'une manière générale et absolue ; on ne blâme que celui qui éprouve ces sentiments d'une certaine façon ; tandis qu'au contraire nous sommes directement loués et blâmés selon les vertus et les vices que nous montrons. § 4. De plus, les sentiments de la colère et de la crainte ne dépendent point de notre choix et de notre volonté, tandis que les vertus sont des volontés bien réfléchies, ou du moins n'existent pas sans l'action de notre volonté et de notre préférence. Ajoutons encore que pour les passions on doit dire que nous en sommes émus, tandis qu'on ne dit pas pour les vertus et les vices que nous soyons dans une émotion quelconque ; on dit seulement que nous avons une certaine disposition morale.

§ 5. Par ces motifs, les vertus ne sont pas non plus de simples facultés ; car on ne dit pas de nous que nous soyons vertueux ou méchants par cela seul que nous avons la faculté d'éprouver des affections, de même que ce n'est pas non plus un motif suffisant pour qu'on nous loue ou qu'on nous blâme. En outre, c'est la nature qui nous donne la faculté, la possibilité d'être bons ou vicieux ; mais ce n'est pas par elle que nous devenons l'un

toujours et uniquement bonne ; le vice est toujours et uniquement mauvais. — *Ni loué ni blâmé à cause des passions.* Par cette même raison que les passions peuvent être bonnes ou mauvaises.

ou l'autre, ainsi que nous venons de le dire un peu plus haut.

§ 6. Concluons donc que si les vertus ne sont ni des passions ni des facultés, il reste qu'elles soient des habitudes ou qualités ; et tout ceci nous montre nettement ce qu'est la vertu, généralement parlant.

CHAPITRE VI.

De la nature de la vertu ; elle est pour une chose quelconque la qualité qui complète et achève cette chose : vertu de l'œil, vertu du cheval. — Définition du milieu en mathématiques ; le milieu moral est plus difficile à trouver ; le milieu varie individuellement pour chacun de nous. — Excès ou défaut dans les sentiments et les actes de l'homme. — La vertu dépend de notre volonté ; elle est en général un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. — Exceptions.

§ 1. Il ne faut pas se contenter de dire comme on le fait ici, que la vertu est une habitude ou manière d'être,

§ 5. *Un peu plus haut.* Voir plus haut dans ce livre, ch. 1, § 2 et 3, où Aristote a démontré que la nature ne nous donne que des dispositions et que l'habitude seule nous donne des vertus ou des vices.

§ 6. *Des habitudes ou qualités.* C'est la conclusion qui ressortait naturellement de toutes les discussions précédentes, et l'on peut trouver qu'Aristote a été un peu long à la tirer.

Ch. VI. Gr. Morale, livre I, ch. 8 ; Morale à Eudème, livre II, ch. 3.

§ 1. *Il ne faut pas se contenter.* On voit qu'Aristote, tout en ne voulant faire qu'une simple esquisse, cherche cependant à être très-précis. — *Habitude ou manière d'être.* Pa-

il faut dire aussi quelle manière d'être elle est spécialement.

§ 2. Commençons par établir que toute vertu est, pour la chose dont elle est la vertu, ce qui tout à la fois en complète la bonne disposition et lui assure l'exécution parfaite de l'œuvre qui lui est propre. Ainsi par exemple, la vertu de l'œil fait que l'œil est bon, et qu'il accomplit comme il faut sa fonction; car c'est grâce à la vertu de l'œil que l'on voit bien. Même observation, si l'on veut, pour la vertu du cheval ; c'est elle qui fait le bon cheval, le cheval également propre à fournir une course rapide, à porter son cavalier, à soutenir le choc des ennemis. § 3. S'il en est bien ainsi pour toutes choses, la vertu dans l'homme serait cette manière d'être morale qui le rend un homme bon, un homme de bien, et grâce à laquelle il saura bien accomplir l'œuvre qui lui est propre.

§ 4. Nous avons déjà dit comment l'homme peut atteindre ce but; mais notre pensée deviendra plus évidente encore, quand nous aurons vu quelle est la véritable nature de la vertu.

§ 5. Dans toute quantité continue et divisible, on peut distinguer trois choses : d'abord le plus, puis le moins,

raphrase nécessaire pour rendre toute la force du mot grec.

§ 2. *Pour la chose dont elle est la vertu.* On voit par cette discussion que le mot de vertu a dans la langue grecque une acception plus large que dans la nôtre, et ce sera mon excuse si ma traduction a ici quelque chose d'étrange et de forcé. — *La vertu de l'œil... la vertu du cheval.* Je n'ai pu éviter ces expressions singulières ; elles sont d'ailleurs très-intelligibles.

§ 3. *Ainsi pour toutes choses.* Il eût mieux valu n'étudier que la vertu dans l'homme; ces comparaisons n'éclaircissent pas la question. La vertu du cheval n'a rien à faire avec la vertu de l'âme.

§ 4. *Nous avons déjà dit.* Voir

et enfin l'égal ; et ces distinctions peuvent être faites, ou relativement à l'objet lui-même, ou relativement à nous. L'égal est une sorte d'intermédiaire entre l'excès en plus et le défaut en moins. Le milieu, quand il s'agit d'une chose, est le point qui se trouve à égale distance de l'une et l'autre des deux extrémités, et qui est un et le même dans tous les cas. Mais quand il s'agit de l'homme, quand il s'agit de nous, le milieu c'est ce qui ne pèche ni par excès ni par défaut ; et cette égale mesure est bien loin d'être une pour tous les hommes, ni la même pour tous. § 6. Je prends un exemple : en supposant que le nombre dix représente une trop grande quantité, et deux, une trop petite, six sera le milieu intermédiaire relativement à la chose qu'on mesure ; car six surpasse deux d'une somme égale à celle dont il est surpassé lui-même par dix. § 7. C'est bien là le vrai milieu suivant la proportion que constate l'arithmétique, c'est-à-dire le nombre. Mais ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut prendre le milieu relativement à nous. En effet, parce que pour tel homme man-

plus haut, livre I, ch. 4, § 10 et 14.

§ 5. *Et enfin l'égal.* J'ai conservé cette expression qui est celle-même d'Aristote, au lieu de prendre le mot de « milieu », que d'ailleurs il emploiera plus loin. Ceci revient à dire que toute chose divisible peut être partagée, soit en deux parties inégales, soit en deux parties égales. — *Le milieu.* Voilà le mot propre.

§ 6. *Je prends un exemple.* L'exemple que prend Aristote pouvait être mieux choisi. Les nombres qu'il cite sont bien en proportion par différence ; mais on s'attendait au nombre cinq et non au nombre six, puisqu'il parlait plus haut d'égalité.

§ 7. *La proportion que constate l'arithmétique.* C'est ce qu'on a longtemps appelé dans nos livres mathématiques « la proportion arithmétique » ; il est plus exact de dire proportion par différence. — *Relativement à nous.* Aristote a raison de faire cette distinction. Le milieu en effet varie avec chaque individu, suivant les tempéraments, les circonstances, les habitudes, etc. —

ger dix livres d'aliments est trop manger, et qu'en manger deux est pour lui manger trop peu, ce n'est pas une raison pour que le médecin doive prescrire à tout le monde de manger six livres de nourriture; car six livres peuvent être pour celui qui doit les prendre, ou une alimentation énorme, ou une alimentation insuffisante. Pour Milon, c'est très-peu; c'est au contraire beaucoup pour celui qui commence à faire de la gymnastique. Ce qu'on dit ici des aliments pourrait se dire également pour les fatigues de la course et de la lutte. § 8. Ainsi donc, tout homme instruit et raisonnable s'efforcera d'éviter les excès de tout genre, soit en trop soit en moins; il ne cherche que le juste milieu et le préfère aux extrêmes. Mais ce n'est pas simplement le milieu de la chose même, c'est le milieu relativement à nous. § 9. C'est grâce à cette sage modération que toute science accomplit parfaitement son objet propre, ne perdant jamais de vue ce milieu, et ramenant toutes ses œuvres à ce point unique. Voilà pourquoi l'on dit souvent en parlant d'ouvrages bien faits, quand on veut les louer, qu'on ne saurait en rien retrancher, qu'on

Dix livres,.... deux livres,... six livres. Aristote conserve les nombres dont il vient de se servir comme exemple général. — *Pour Milon...*, Milon, à ce qu'on dit, mangeait vingt livres de nourriture par jour. — *Qui commence à faire de la gymnastique.* C'était un des soins les plus importants des gymnastes dans l'antiquité de régler la nourriture de leurs élèves. Voir la Politique, livre V, ch. 3, § 6, page 272 de ma traduction, 2e édition — *Pour les fatigues de la course.* Tout ceci prouve que les anciens avaient parfaitement observé les effets de la gymnastique sur le corps et l'organisation entière.

§ 8. *Le milieu relativement à nous*, qui peut varier selon les individus.

§ 9. *Que toute science.* L'expression est peut-être un peu générale; l'idée aurait sans doute gagné en justesse et en précision, si elle était plus

ne saurait y rien ajouter; comme pour dire que si l'excès et le défaut détruisent la perfection, le juste milieu seul peut l'assurer. C'est là le but où les bons artistes, nous le répétons, ont toujours leurs regards fixés dans leurs travaux; et la vertu qui est mille fois plus précise et mille fois meilleure qu'aucun art, vise sans cesse comme la nature elle-même à ce parfait milieu. § 10. J'entends parler ici de la vertu morale; car c'est elle qui concerne les passions et les actes de l'homme, et c'est dans nos actes et dans nos passions qu'il y a soit excès, soit défaut, soit un sage milieu. Ainsi par exemple, dans les sentiments de la peur et de l'audace, du désir et de l'aversion, de la colère et de la pitié, en un mot dans les sentiments de peine ou de plaisir, il y a du plus et du moins; et des deux parts, ces sentiments opposés ne sont pas bons. § 11. Mais savoir les éprouver comme il convient, selon les circonstances, selon les choses, selon les personnes, selon la cause, et savoir conserver la vraie mesure, c'est là le milieu, c'est là la perfection qui ne se trouve que dans la vertu. § 12. Il en est pour les actes absolument comme pour les passions: elles peuvent avoir ou excès ou défaut, ou rencontrer un juste milieu. Or, la vertu se manifeste dans les passions et

limitée. — *Les bons artistes.* Ceci est très-vrai de l'art, où les proportions doivent toujours être gardées, et où elles sont comme le juste milieu et la mesure. — *La vertu.* Aristote semble ici vouloir appliquer à toutes les vertus sans exception cette théorie du milieu.

§ 10. *Des deux parts.* C'est-à-dire quand ces sentiments sont ou excessifs ou trop peu forts.

§ 11. *La perfection qui ne se trouve que dans la vertu.* C'est le conseil ordinaire de la sagesse : modérer ses passions.

§ 12. *Il en est pour les actes.* Les actes ne sont que l'expression extérieure des sentiments et des passions;

dans les actes ; et pour les passions et les actes, l'excès en trop est une faute, l'excès en moins est également blâmable ; le milieu seul est digne de louanges, parce que seul il est dans l'exacte et droite mesure ; et ces deux conditions sont le privilége de la vertu.

§ 13. Ainsi donc, la vertu est une sorte de milieu, puisque le milieu est le but qu'elle recherche sans cesse.

§ 14. De plus, on peut se mal conduire de mille manières différentes ; car le mal est de l'infini, comme l'ont si bien représenté les Pythagoriciens ; mais le bien est du fini, puisqu'on ne peut se bien conduire que d'une seule manière. Voilà comment le mal est si facile, et comment le bien est si difficile au contraire, parce qu'en effet il est facile de manquer le but, et difficile de l'atteindre. Voilà aussi pourquoi l'excès et le défaut appartiennent ensemble au vice, tandis que le seul milieu appartient à la vertu :

« On est bon d'un seul genre ; on est méchant de mille. »

§ 15. Ainsi donc, la vertu est une habitude, une qualité qui dépend de notre volonté, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous, et qui est réglé par la raison comme

par conséquent, la règle qui s'applique aux uns doit s'appliquer également aux autres.

§ 13. *La vertu est une sorte de milieu.* Voilà la formule générale qu'on a prise ordinairement pour le résumé de toute la doctrine morale d'Aristote. Il ne me semble pas qu'il y ait attaché lui-même toute l'importance qu'on y a donnée plus tard.

§ 14. *Les Pythagoriciens.* Voir plus haut, livre I, ch. 3, § 7 ; et aussi le passage de la Métaphysique cité dans la note. — *On ne peut se bien conduire.* Il y a des cas où ceci est vrai ; il en est d'autres où ceci n'est pas. Il peut souvent se présenter plusieurs manières de bien faire. — *On est bon d'un seul genre.* On ne sait point de quel poète est ce vers.

§ 15. *Qui dépend de notre volonté.* L'assertion est parfaitement vraie ;

le réglerait l'homme vraiment sage. Elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut; et comme les vices consistent, les uns en ce qu'ils dépassent la mesure qu'il faut garder, les autres en ce qu'ils restent en dessous de cette mesure, soit pour nos actions, soit pour nos sentiments, la vertu consiste au contraire à trouver le milieu pour les uns et pour les autres, et à s'y tenir en le préférant.

§ 17. Voilà pourquoi la vertu, prise dans son essence et au point de vue de la définition qui exprime ce qu'elle est, doit être regardée comme un milieu. Mais relativement à la perfection et au bien, la vertu est un extrême et un sommet.

§ 18. Du reste, il faut bien dire que toute action, toute passion indistinctement, n'est pas susceptible de ce milieu. Il y a telle action, telle passion qui emporte, aussitôt qu'on en prononce le nom, l'idée du mal et du vice : ainsi, la malveillance ou disposition à se réjouir du mal d'autrui, l'impudence, l'envie; et en fait d'actions, l'adultère, le vol, l'assassinat; car toutes ces choses et toutes celles qui leur ressemblent sont déclarées mauvaises et crimi-

mais elle ne paraît pas sortir très-rigoureusement de ce qui précède. — *Elle est un milieu.* Répétition encore plus précise de la définition générale de la vertu.

§ 17. *La vertu est un extrême et un sommet.* Modification très-juste et très-importante de la formule générale.

§ 18. *Du reste il faut bien dire.* Restrictions très-vraies qu'Aristote a bien eu le soin de faire, mais dont on ne lui a pas toujours tenu assez de compte dans les critiques adressées à sa théorie. — *Disposition à se réjouir du mal d'autrui.* J'ai paraphrasé le mot grec, qui n'a pas un équivalent exact dans notre langue. — *Sont déclarées mauvaises et criminelles.* Il est impossible d'être plus explicite et plus précis que ne l'est ce passage.

nelles uniquement par le caractère affreux qu'elles offrent; et ce n'est ni à cause de leur excès, ni à cause de leur défaut. Il n'y a donc jamais dans ces choses moyen de bien faire; on n'y peut commettre que des fautes. Il n'y a pas dans les cas de ce genre à rechercher ce qui est bien ou ce qui n'est pas bien, et par exemple pour l'adultère, s'il a été commis comme il convenait, avec telle femme, dans telles circonstances, de telle façon; d'une manière absolue, faire l'une quelconque de ces choses, c'est commettre un crime. § 19. C'est comme si l'on allait croire que dans l'iniquité, dans la lâcheté, dans la débauche, il peut y avoir un milieu, un excès, et un défaut; car alors il faudrait qu'il y eût un milieu d'excès et de défaut, et un excès d'excès, et un défaut de défaut. § 20. Mais de même qu'il n'y a ni excès ni défaut pour le courage et pour la tempérance, parce qu'ici le milieu est en quelque sorte un extrême; de même il n'y a plus pour ces actes coupables ni milieu, ni excès, ni défaut; mais de quelque façon qu'on s'y prenne, on est toujours criminel en les commettant; car il n'est pas possible qu'il y ait un milieu ni pour l'excès ni pour le défaut, pas plus qu'il ne peut y avoir ni excès, ni défaut pour le milieu.

§ 19. *Un milieu d'excès et de défaut.* La lâcheté est le défaut de courage; elle est donc un extrême, et il n'y a pas de milieu pour elle, non plus qu'excès ou défaut.

§ 20. *Ni excès ni défaut pour le courage.* Parce que le courage est le milieu de la lâcheté, d'une part, et de la témérité, de l'autre, comme on le verra au chapitre suivant.

CHAPITRE VII.

Application des généralités qui précèdent aux cas particuliers. — Le courage, milieu entre la témérité et la lâcheté. — La tempérance, milieu entre la débauche et l'insensibilité. — La libéralité, milieu entre la prodigalité et l'avarice. — La magnificence. — La grandeur d'âme, milieu entre l'insolence et la bassesse. — L'ambition, milieu entre deux excès qui n'ont pas reçu de nom spécial. — Lacunes nombreuses que présente le langage pour exprimer toutes ces nuances diverses. — La véracité, milieu entre la fanfaronnerie et la dissimulation. — La gaîté, milieu entre la bouffonnerie et la rusticité. — L'amitié, milieu entre la flatterie et la morosité. — La modestie, l'impartialité, l'envie, la malveillance.

§ 1. Il ne suffirait pas, sur ce sujet, de s'en tenir aux généralités qui précèdent. Il faut, en outre, faire voir comment ces théories sont d'accord avec les cas particuliers. En effet, quand on raisonne sur les actions humaines, les généralités sont un peu vides, et les analyses spéciales sont plus conformes à la vérité, puisque les actions sont toujours particulières, et que c'est avec elles que les théories doivent s'accorder. On pourra mieux saisir ce que nous voulons dire dans le tableau que nous traçons ici.

Ch. VII. Gr. Morale, livre I, ch. 8; Morale à Eudème, livre II, ch. 3.

§ 1. *Il ne suffirait pas.* Le but que se propose Aristote est essentiellement pratique, et voilà pourquoi il tient tant à bien éclaircir les choses. — *Dans le tableau que nous traçons ici.* Le texte se prête parfaitement à ce sens, que justifie la table donnée dans la Morale à Eudème, livre II,

§ 2. Ainsi, l'on voit qu'entre les deux sentiments de crainte et d'assurance, le courage tient le milieu. Quant aux deux excès, l'un, qui se rapporte à l'absence de toute crainte, n'a pas reçu de nom dans notre langue; car il y a beaucoup de choses que l'usage a laissées sans nom; mais quant à l'excès d'assurance, l'homme qui le montre se nomme téméraire; celui qui a un excès de crainte ou un défaut d'assurance, est un lâche.

§ 3. Pour les plaisirs et pour les peines, non pas pour tous sans exception, mais moins encore pour toutes les peines que pour tous les plaisirs, le milieu, c'est la tempérance; l'excès, c'est la débauche. Du reste, les gens qui pêchent par défaut en fait de plaisirs, sont bien rares; et aussi ne leur a-t-on pas donné de nom spécial. Donnons-leur, si l'on veut, celui d'insensibles.

§ 4. En ce qui concerne donner ou recevoir les choses

ch. 3, et qu'ont adopté et Andronicus, et Eustrate. Ce dernier a même cru devoir suppléer le tableau qui manque dans l'œuvre d'Aristote, et il a dressé un catalogue des diverses vertus avec leur excès et leur défaut. Je ne crois pas devoir aller jusque-là. Mais je ne vois rien en ceci que de très-conforme aux habitudes d'Aristote, qui avait joint des dessins à son Histoire des animaux. Les commentateurs et les traducteurs en général ont expliqué le texte de manière à ne comprendre dans l'expression qui y est employée que l'idée de description. Quelque parti qu'on adopte, la pensée n'en reste pas moins parfaitement claire.

§ 2. *Ainsi l'on voit...* Je poursuis mon interprétation, et je suppose que le tableau annoncé dans le § précédent vient d'être lu par le lecteur. — *N'a pas reçu de nom dans notre langue.* Le français n'est pas plus riche que le grec, et notre mot d'impassibilité, qui n'est pas spécial, se prend plutôt en bonne part.

§ 3. *Donnons-leur, si l'on veut, celui d'insensibles.* Il faut faire en français la même restriction qu'Aristote fait en grec. Le mot d'insensible s'applique sans doute assez bien dans ce cas; mais l'acception en est beaucoup plus large.

ou les richesses, le milieu, c'est la libéralité ; l'excès et le défaut sont la prodigalité et l'avarice. Ces dernières qualités d'ailleurs, excès ou défaut, se contrarient complétement les unes les autres. Ainsi le prodigue est en excès pour donner, il est en défaut pour recevoir ; l'avare au contraire est en excès quand il prend, et en défaut quand il donne.

§ 5. On voit du reste que nous ne faisons ici que tracer une simple esquisse, et présenter un sommaire. Nous nous contentons pour le moment de ces aperçus. Plus tard, nous traiterons tous ces points avec plus d'exactitude et d'étendue.

§ 6. Mais pour revenir à la richesse, il est encore d'autres dispositions que celles que nous avons indiquées. A cet égard, le milieu peut être aussi la magnificence ; car on peut faire une différence entre le magnifique et le libéral. L'un possède de grandes richesses, l'autre n'en a que de petites ; l'excès pour le magnifique c'est le mauvais goût dans la profusion, et le faste grossier ; le défaut, c'est la lésinerie dans les petites choses. Ces nuances extrêmes diffèrent de celles que présente la libéralité. Par où elles diffèrent les unes des autres, c'est ce qu'on dira plus tard.

§ 4. *La libéralité.* En français, ce mot ne tient peut-être pas aussi bien le milieu que le mot correspondant en grec. Le libéral se rapproche plus du prodigue que de l'avare.

§ 5. *Plus tard.* Voir plus loin, livre III, ch. 7 et suivants, et surtout livre IV, ch. 1 et 3, où l'analyse de certaines vertus, le courage, la tempérance, la libéralité, etc., et celle des vices contraires, sont présentées avec étendue.

§ 6. *Encore d'autres dispositions.* Et alors, l'on y trouve deux milieux au lieu d'un seul. — *Le mauvais goût dans la profusion.* J'ai dû paraphraser le texte pour rendre toute la force de l'expression. — *C'est ce qu'on dira plus tard.* Livre IV, ch. 1 et suivants.

§ 7. En fait d'honneurs ou de gloire et d'obscurité, le milieu c'est la grandeur d'âme ; l'excès en ce genre s'appelle, si l'on veut, l'insolence ; et le défaut, la bassesse d'âme. § 8. Mais de même que nous reconnaissions que la libéralité est dans un certain rapport avec la magnificence, la première différant de la seconde seulement en ce qu'elle s'applique aux choses de peu de valeur ; de même, à côté de la grandeur d'âme qui recherche les honneurs quand ils sont considérables, il y a un autre sentiment qui nous pousse à les rechercher même quand ils sont sans importance. On peut en effet désirer les honneurs et la gloire comme il convient ; on peut aussi les désirer trop ou trop peu. Celui dont les désirs sont excessifs est appelé ambitieux ; celui qui n'a pas de désirs est un homme sans ambition ; mais celui qui dans cet ordre de sentiments sait garder un sage milieu n'a pas reçu de nom spécial. Les dispositions morales qui correspondent à ces caractères, n'ont pas non plus de nom particulier, si ce n'est celle de l'ambitieux, qui est appelé ambition. C'est là précisément ce qui fait que les extrêmes peuvent se disputer la place du milieu ; et nous-mêmes, il nous arrive parfois de qualifier d'ambitieux celui qui se tient au milieu, et parfois nous le déclarons au contraire sans ambition, louant ainsi tour à tour l'homme qui est ambitieux et celui qui ne l'est pas.

§ 9. Nous tâcherons d'expliquer dans ce qui va suivre

§ 7. *Le milieu c'est la grandeur d'âme.* Voir plus loin, livre IV, ch. 3.

§ 8. *N'a pas reçu de nom spécial.* Je ne vois pas que la langue française soit à cet égard plus riche que la langue grecque.

§ 9. *Dans ce qui va suivre.* Il

la cause de cette contradiction ; mais pour le moment, nous allons continuer à étudier les autres passions d'après la méthode antérieurement adoptée.

§ 10. On peut distinguer pour la colère, comme nous venons de le faire pour la libéralité, les trois termes, excès, défaut, milieu. Mais comme aucune de ces nuances, ou à peu près, n'a de nom spécial, nous nous bornerons à dire que l'homme qui tient en ce genre le milieu entre les deux extrêmes, est appelé un homme doux, et que la qualité intermédiaire s'appelle la douceur. Des deux caractères extrêmes, celui qui pèche par excès s'appelle le caractère irascible, et le vice qu'il présente s'appelle irascibilité. Celui qui pèche par défaut, sera, si l'on veut, le caractère flegmatique, qui n'a jamais de colère ; et le défaut s'appellera le flegme, qui ne sait jamais s'emporter.

§ 11. C'est ici le cas de parler de trois autres milieux qui ne sont pas sans quelque ressemblance entr'eux, mais qui diffèrent cependant à certains égards. Tous les trois, ils se rapportent également aux relations sociales et com-

serait impossible de désigner un passage spécial qui réponde à ceci ; mais par l'analyse détaillée des vertus et des vices, Aristote essaie de montrer comment par fois le milieu se confond avec l'un ou l'autre des extrêmes, et devient tour-à-tour un objet d'éloge ou de blâme. — *Antérieurement adoptée.* Ou plutôt : « notre méthode ordinaire ». Voir la Politique, livre I, ch. 1, page 3, de ma traduction, 2e édition.

§ 10. *Un homme doux.* Je n'ai pas trouvé d'équivalent meilleur ; mais dans notre langue, la douceur est plus éloignée de l'irritabilité que de l'indifférence. — *Irascible... flegmatique.* L'opposition est à peu près aussi forte en français qu'elle l'est dans la langue grecque. — *Qui n'a jamais de colère.* J'ai paraphrasé le mot grec en l'expliquant.

§ 11. *C'est ici le cas.* Cette étude ne paraît pas cependant se rattacher très-directement à celles qui précèdent. — *Aux relations sociales et communes.* Aristote a observé avec autant de sagacité que de délica-

munes qu'établissent entre les hommes leurs paroles et leurs actes. Mais tous les trois diffèrent, en ce que l'un concerne la vérité telle qu'elle se présente habituellement dans les entretiens des hommes, tandis que les deux autres milieux concernent le plaisir que donnent les relations de société, l'un des deux se rapportant au plaisir que nous cause la plaisanterie, l'autre s'étendant à toutes les choses de la vie ordinaire. Il nous faut étudier aussi ces trois espèces nouvelles, afin que nous voyions mieux encore qu'en toutes choses c'est le milieu seul qui est digne de louanges, tandis que les extrêmes ne sont ni bons ni louables et ne méritent que du blâme. Pour la plupart de ces nuances, comme pour les précédentes, la langue n'a pas de nom particulier ; mais il faut essayer ici, ainsi que nous venons de le faire, de forger des mots nouveaux qui représentent ces caractères divers, et qui en donnant plus de clarté à nos idées permettent de les suivre plus aisément.

§ 12. Pour ce qui concerne la vérité, l'homme qui garde sous ce rapport le milieu, s'appelle un homme vrai ou vérace ; et le milieu lui-même s'appelle véracité. La feinte qui altère la vérité se nommera, si elle exagère les choses, fanfaronnerie, et celui qui aura ce défaut sera un

tesse ces rapports de société. Evidemment, ils étaient poussés chez les Grecs à peu près aussi loin que chez nous. — *Afin que nous voyions mieux encore.* Ces exemples divers ne feront que confirmer les précédents. — *Ainsi que nous venons de le faire.* Aristote fait allusion à un mot dont il s'est servi quelques lignes plus haut, et qu'il paraît avoir introduit dans la langue grecque. — *De forger des mots nouveaux.* Aristote n'a usé de cette liberté qu'avec réserve, et il ne se l'est permise que quand elle était absolument indispensable.

fanfaron; si au contraire elle diminue les choses, on l'appellera dissimulation; et l'homme sera un homme dissimulé.

§ 13. Je passe aux deux autres milieux qui se rapportent au plaisir. L'un consiste dans la plaisanterie, et l'homme qui sait garder avec mesure ce milieu délicat, est un homme gai; la disposition morale qui le distingue est la gaîté. L'excès en ce genre s'appelle bouffonnerie, et l'homme qui a ce caractère est un bouffon. Celui qui sous le rapport de la plaisanterie a moins que ce qu'il faut est une sorte de rustique; et sa façon d'être peut s'appeler de la rusticité. § 14. Quant au milieu qui se rapporte à l'agrément de la vie ordinaire, l'homme qui sait être agréable à ses semblables, comme il convient de l'être, c'est l'ami; et le milieu qui fait son caractère, c'est l'amitié. Celui qui met quelqu'excès dans les soins qu'il rend aux autres, peut être appelé un homme qui a la manie de plaire, quand il agit ainsi sans aucun intérêt; mais si c'est à son profit personnel qu'il calcule sa conduite, c'est un flatteur. Celui qui à cet égard pèche complètement par défaut, et qui ne sait jamais se rendre agréable en quoi que ce soit, est un être morose et difficile à vivre.

§ 12. *Dissimulation,... dissimulé.* Le mot dont se sert ici Aristote est celui qui a donné à notre langue le mot d'ironie. Je n'ai pu me servir de cette dernière expression, qui a pour nous une tout autre nuance.

§ 13. *Un homme gai.* La pensée est très-claire, si d'ailleurs l'expression n'est pas parfaitement exacte; mais notre langue n'a pas mieux. — *Une sorte de rustique.* La métaphore est tout à fait la même en grec.

§ 14. *C'est l'ami.* Je ne trouve pas qu'Aristote ait ici bien choisi son mot; mais j'ai dû le suivre. J'aurais préféré dire « bienveillant. » — *Qui a la manie de plaire.* C'est la paraphrase de l'expression grecque.

§ 15. On peut reconnaître aussi des milieux dans les émotions et dans tout ce qui les concerne. Ainsi la modestie n'est pas une vertu ; et cependant elle est l'objet de nos louanges, ainsi que l'homme modeste. C'est qu'en effet on peut dans ces affections distinguer aussi l'homme qui garde le vrai milieu. Celui qui les ressent avec excès rougit de tout ; et il est en quelque sorte frappé d'embarras. L'homme au contraire qui pèche en ceci par défaut ou qui ne rougit de rien absolument, est un homme impudent. Celui qui sait tenir le milieu entre ces deux excès est l'homme modeste.

§ 16. La justice qui applique un jugement impartial à la conduite d'autrui, tient le milieu entre l'envie du bonheur des autres, et la joie malveillante que provoque leur souffrance. Ces trois affections d'ailleurs se rapportent au plaisir et à la peine que nous peut causer tout ce qui arrive à nos semblables. L'homme impartial et animé d'un juste courroux s'afflige et s'indigne du spectacle d'une prospérité non méritée. L'envieux qui par excès dépasse cette impartialité, s'afflige de tous les biens qui arrivent aux autres hommes. Enfin celui qui peut se plaire au mal d'autrui est si loin de s'en affliger qu'il va jusqu'à s'en réjouir.

§ 17. Du reste on pourra trouver ailleurs l'occasion de parler de ceci plus à propos ; et quant à la justice, comme

§ 16. *La justice qui applique...* Le mot dont se sert Aristote est Némésis ; nous n'avons point de mot en français qui réponde à celui-là. La Némésis, dans le sens ordinaire où on l'entend, est la déesse en qui se personnifie le sentiment qu'Aristote veut désigner ici. — *Celui qui peut se plaire...* Je n'ai pu éviter cette espèce de tautologie qui est dans l'idée bien plus encore que dans les mots.

§ 17. *Ailleurs.* Voir plus loin,

on ne la désigne pas par un nom simple et absolu, mais qu'on y distingue deux nuances différentes, nous les analyserons plus tard, et pour chacune nous montrerons comment elles ont des milieux. Nous ferons la même étude des vertus intellectuelles.

CHAPITRE VIII.

Opposition des vices extrêmes entr'eux et à la vertu qui tient le milieu. Opposition du milieu aux deux extrêmes. Les extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre qu'ils ne le sont du milieu qui les sépare. — Dans certain cas, un des extrêmes se rapproche davantage du milieu, tantôt l'extrême par excès, et tantôt l'extrême par défaut. La témérité est plus près du courage que la lâcheté; au contraire, l'insensibilité est plus près de la tempérance que la débauche. — Deux causes de ces différences, l'une venant des choses, et l'autre de nous.

§ 1. Ces trois dispositions morales parmi lesquelles sont deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut, et une

livre IV, ch. 9. — *Plus tard.* Tout le livre V est consacré à l'étude de la justice. Les deux nuances de la justice sont l'égalité absolue et l'égalité proportionnelle; ou bien aussi, la justice selon la loi et la justice selon la nature. — *Des vertus intellectuelles.* Voir plus loin, livre VI.

Ch. VIII. Gr. Morale, liv. I, ch. 9; Morale à Eudème, livre II, ch. 3 et suivants.

§ 1. *Les trois dispositions morales.* La plupart des remarques que va faire Aristote sur les rapports de la vertu aux vices contraires, soit par excès soit par défaut, sont très-exactes; mais il est certain, comme Garve le fait observer, qu'elles ébranlent en partie la théorie qui place la vertu dans le milieu, et la donne comme une simple moyenne. C'est qu'Aristote lui-même ne pose pas cette théorie

seule vertu qui tient le milieu entre les extrêmes, sont toutes, sous un certain point de vue, opposées les unes aux autres. D'abord les extrêmes sont opposés au milieu, et ils le sont entr'eux également; puis le milieu est opposé aux deux extrêmes. § 2. De même que l'égal comparé avec le terme plus petit est plus grand que ce terme, et moindre que le terme plus grand dans son rapport avec lui, de même les qualités et dispositions moyennes, dans leurs rapports avec les dispositions par défaut, paraissent des excès; et au contraire, dans leurs rapports avec les dispositions par excès, elles deviennent elles-mêmes en quelque sorte des défauts, dans les passions, aussi bien que dans les actes. Ainsi, l'homme courageux paraît téméraire, si on le compare au lâche; et il semble lâche à côté du téméraire. De même encore l'homme tempérant paraît un débauché, si on le compare à l'insensible que rien n'émeut; et il semble lui-même insensible par rapport au débauché. Le libéral paraît prodigue relativement à l'avare; et avare, relativement au prodigue. § 3. Aussi les extrêmes ne se font-ils pas faute de se rejeter le milieu de l'un à l'autre. Le lâche appelle l'homme de courage un téméraire; et le téméraire l'appelle un lâche; et de même pour tout le reste. § 4. Ces trois termes étant ainsi

d'une manière absolue, et qu'il a bien vu toutes les restrictions qu'il convenait d'y apporter.

§ 2. *L'égal.* C'est-à-dire la moitié. — *Ainsi l'homme courageux,* observation très-fine et très-exacte.

§ 3. *Aussi les extrêmes.* C'est en partie une répétition de ce qui vient d'être dit.

§ 3. *Ces trois termes.* Aristote ne parle ici qu'à un point de vue absolu, et alors il a raison; mais en réalité il n'en est point ainsi, et il se hâte de le rappeler lui-même. Les milieux qui constituent les vertus selon lui, sont tantôt plus éloignés et tantôt moins éloignés de l'un des extrêmes que de l'autre. En d'autres

opposés les uns aux autres, l'opposition des extrêmes entr'eux est plus considérable que ne l'est leur opposition avec le milieu, parce qu'en effet les extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre qu'ils ne le sont du milieu, qui les sépare, absolument comme le grand terme est plus éloigné du petit et le petit du grand, que tous les deux ne le sont de l'égal.

§ 5. A un autre point de vue, il est des extrêmes qui ont quelque ressemblance avec le milieu. Ainsi la témérité n'est pas sans ressembler au courage; et la prodigalité, à la libéralité. Mais la dissemblance la plus grande est naturellement des extrêmes les uns relativement aux autres. Les choses qui sont entr'elles le plus éloignées possible sont appelées des contraires, et elles sont d'autant plus contraires qu'elles sont aussi plus éloignées. § 6. Dans leur rapport avec le milieu, c'est tantôt le défaut, qui est le plus opposé, tantôt c'est l'excès. Ainsi le vice le plus opposé au courage, ce n'est pas la témérité, laquelle est un excès; c'est la lâcheté qui pèche par défaut. Au contraire pour la tempérance, le terme qui s'en éloigne le plus ce n'est pas l'insensibilité qui pèche par défaut; c'est

termes, ce ne sont pas de vrais milieux.

§ 5. *Il est des extrêmes qui ont quelque ressemblance.* Restrictions nécessaires qui prouvent bien que dans la pensée d'Aristote, la théorie n'est pas très-rigoureuse. Il a dit lui-même qu'il ne prétendait faire qu'une simple esquisse. — *Sont appelés des contraires.* On peut voir toute la théorie des contraires dans les Catégories, ch. 10 et 11, page 109 et suiv. de ma traduction; dans l'Herméneia, ch. 14, page 198, ibid; et dans la Métaphysique, livre V, ch. 10, page 1018, a, 20, édition de Berlin.

§ 6. *Ce n'est pas la témérité.* Observation très-juste, d'où il suit que la vertu du courage n'est pas à proprement parler un milieu.

la débauche qui péche par excès. § 7. Ceci tient à deux causes distinctes. L'une ressort de la nature de la chose même. Du moment que l'un des extrêmes est plus rapproché du milieu et lui ressemble davantage, ce n'est plus celui-là que nous opposons au milieu ; c'est plutôt le terme contraire ; ainsi par exemple, comme l'audace paraît être plus voisine du courage et lui ressembler davantage, tandis que la lâcheté lui est bien plus dissemblable, c'est la lâcheté que nous opposons plus particulièrement au courage, les choses qui sont les plus éloignées du milieu paraissant davantage en être les contraires. § 8. Voilà donc l'une des causes signalées plus haut, et elle vient de la nature même de la chose. Voici la seconde qui ne vient que de nous. Les choses vers lesquelles nous sommes naturellement portés davantage, nous semblent plus contraires au sage milieu qu'il conviendrait de conserver. Ainsi, notre nature nous porte plus vivement vers les plaisirs ; et c'est ce qui fait que nous sommes enclins plus facilement à l'intempérance qu'à la réserve et à la sobriété. Par suite, nous trouvons plus contraires au juste milieu les choses pour lesquelles nous sentons en nous le plus d'abandon. Et voilà comment la débauche, qui est un excès, est plus contraire à la tempérance que la complète insensibilité.

§ 7. *Ceci tient à deux causes distinctes.* Cette analyse, qui peut paraître un peu subtile, n'en est pas moins parfaitement exacte.

§ 8. *Nous sommes naturellement portés davantage.* Aristote, en approfondissant cette observation sur la nature de l'homme, aurait pu y trouver sans peine la véritable explication de la vertu.

CHAPITRE IX.

Difficulté d'être vertueux; conseils pratiques pour atteindre le milieu dans lequel consiste la vertu. Étudier les penchants naturels qu'on sent en soi et se rejeter vers l'extrême contraire; moyen de les reconnaître; nécessité de résister au plaisir. — Insuffisance des conseils quelque précis qu'ils soient; il faut s'exercer constamment à la pratique.

§ 1. Ainsi donc on a vu que la vertu morale est un milieu; et l'on sait comment elle l'est, c'est-à-dire qu'elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. On a vu en outre que ce caractère de la vertu vient de ce qu'elle recherche sans cesse ce sage milieu dans tout ce qui tient aux passions, et aux actes de l'homme. Ce sont là des points qui nous semblent suffisamment éclaircis. § 2. Nous devons comprendre encore par là pourquoi il faut se donner tant de peine pour être vertueux. En toute chose, saisir le vrai milieu est fort difficile, de même que découvrir le centre d'un cercle n'est pas donné à tout le monde, et que pour le trouver sûrement, il faut savoir résoudre ce problème. C'est ainsi que se

Ch. IX. Gr. Morale, liv. I, ch. 9; Morale à Eudème, liv. II, ch. 5.

§ 1. *Et l'on sait comment elle est.* C'est-à-dire qu'elle n'est pas toujours le milieu exact entre deux vices.

§ 2. *Découvrir le centre d'un cercle.* La comparaison n'est pas très-juste en ce que la solution d'un problème géométrique exige de la science, tandis que souvent la nature seule suffit à la vertu par les qualités qu'elle donne.

livrer à sa colère est à la portée de tout le monde, et c'est chose facile, tout aussi bien que de répandre de l'argent et de faire de la dépense. Mais savoir à qui il convient de le donner, dans quelle mesure, dans quel moment, pour quelle cause, de quelle façon, c'est là un mérite qui n'appartient pas à tout le monde, et qu'il n'est pas facile d'avoir. Et voilà pourquoi le bien est tout à la fois une chose rare, louable et belle. § 3. Le premier soin de celui qui veut atteindre ce sage milieu, c'est de s'éloigner du vice qui est le plus contraire; et l'on peut appliquer ici le conseil de Calypso :

« Bien loin de ces écueils et de cette fumée,
» Dirige ton vaisseau. . . . . »

Car des deux extrêmes l'un est toujours plus coupable, et l'autre l'est un peu moins. § 4. Comme il est fort difficile de trouver ce désirable milieu, il faut, ainsi qu'on dit, changer de manœuvre, et parmi les maux prendre le moindre. Le vrai moyen d'y réussir sera la manière que nous avons indiquée. Ainsi, nous devrons nous bien rendre compte des penchants qui sont les plus naturels en nous; car la nature nous en donne de très-divers; et ce qui nous le fera facilement reconnaître, ce seront les

§ 3. *Le conseil de Calypso.* Les commentateurs ont remarqué qu'Aristote se trompait ici en attribuant à Calypso ce qu'Homère dit de Circé. Il cite sans doute ces vers de mémoire, et son souvenir n'est pas exact. Voir l'Odyssée, chant XII, v. 219. Ce sont d'ailleurs les ordres qu'Ulysse adresse à son pilote d'après les conseils de la déesse.

§ 4. *Comme on dit.* C'est une locution proverbiale dont se sert Aristote. Voir la même expression prise en un sens un peu différent dans la Politique, livre III, ch. 8, § 6, page 290, de ma traduction, 2e édi-

émotions de plaisir ou de peine que nous ressentirons. § 5. Il faudra nous faire pencher nous mêmes en sens contraire; car en nous éloignant de toutes nos forces de la faute que nous redoutons, nous nous arrêtons dans le milieu, à peu près comme on fait quand on cherche à redresser un morceau de bois tortu. § 6. Un danger dont il faut toujours se garder avec la plus grande attention, c'est ce qui nous plaît, c'est le plaisir; car nous ne sommes jamais dans ce cas des juges bien incorruptibles; et les sentiments qu'éprouvaient les vieillards de Troie en présence d'Hélène, doivent être aussi les nôtres en face du plaisir. Sachons en toutes circonstances nous répéter leur langage; car si nous parvenons à repousser le plaisir, nous sommes assurés de commettre bien moins de faux pas.

§ 7. Pour résumer notre pensée en quelques mots, nous dirons que c'est surtout par cette conduite que nous réussirons à trouver le vrai milieu. Certes c'est un point difficile, et il l'est surtout dans la pratique ordinaire des choses; par exemple, c'est une œuvre qui n'est pas aisée que de déterminer avec précision à l'avance, comment, contre qui, pour quels motifs, pour combien de temps, il convient de se mettre en colère; car tantôt nous devons

tion. — *Les émotions de plaisir ou de peine.* Le critérium est en effet des plus sûrs; et ces conseils, s'ils sont difficiles à suivre, n'en sont pas moins sages.

§ 6. *Les vieillards de Troie.* Voir l'Iliade, chant III, v. 155 et suivants. Comparaison gracieuse qui sied parfaitement en parlant du plaisir.

§ 7. *C'est surtout par cette conduite.* Tout ceci est plein d'une profonde sagesse; Aristote d'ailleurs ne fait que répéter les leçons de son maître, et Platon, avant lui, avait dit à peu près tout ce qu'on peut dire sur les dangers du plaisir. — *C'est*

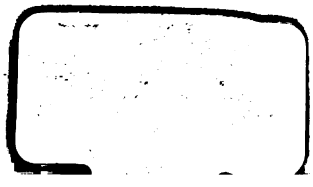
louer ceux qui restent en deça et s'abstiennent, et nous disons qu'ils sont pleins de douceur; tantôt nous ne louons pas moins ceux qui s'emportent, et nous leur trouvons une mâle fermeté. § 8. Il est vrai que celui qui ne dévie que très-peu du bien ne s'expose pas à être blâmé, soit qu'il s'en écarte en plus, soit qu'il s'en écarte en moins; tandis que celui qui s'en éloigne davantage, ne peut échapper à la critique pour une faute que chacun aperçoit. Mais déterminer dans un langage parfaitement précis jusqu'à quel point et dans quelle mesure on est blâmable, ce n'est pas facile, parcequ'il n'est pas facile non plus de préciser aucune des choses qu'il faut sentir pour les bien comprendre. Or tous ces cas sont des cas particuliers; et le jugement ne peut relever que du sentiment que chacun en éprouve.

§ 9. Quoiqu'il en soit, il est suffisamment clair que la qualité moyenne est toujours la seule louable, et que pour nous redresser il nous faut pencher tantôt vers l'excès, tantôt vers le côté du défaut; car c'est ainsi que nous atteindrons le plus aisément le milieu et le bien.

une œuvre qui n'est pas aisée. Aristote pouvait affirmer même que c'est chose impossible.

§ 8. *Dans un langage parfaitement précis.* Il faut se rappeler ce qu'Aristote a dit en commençant son ouvrage; voir plus haut liv. I, ch. 1 vers la fin. Suivant lui, la science morale ne comporte pas une précision absolue.

§ 9. *La qualité moyenne est toujours la seule louable.* Dans ces limites, la théorie est tout à fait d'accord avec la pratique la plus éclairée et la plus sage. C'est un très-grand et très-utile mérite.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME,

ET DU PREMIER VOLUME.